Zet — sztuka kultura sprawy społeczne

ROK VI NR. 2 (113)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

WARSZAWA, DNIA 15 KWIETNIA 1937 R.

CENA 50 GR.

# Po zgonie K. Szymanowskiego

## Poza orderem

Dnia 8-go kwietnia 1937 roku udekorowany barwami narodowymi, zasypany wieńcami przez społeczeństwo, obok Wyspiańskiego i Długosza w krypcie zasłużonych na Skałce spoczął największy muzyk odrodzonej Polski — Karol Szymanowski.

Coś do głębi wstrząsającego i pouczającego zarazem ma w sobie ten oficjalny rytuał, w którego podniosłej atmosferze jakoś dziwnie przecina się spontaniczność powszechnego hołdu ze smutnymi krytycznymi refleksjami. My Polacy mamy już to do siebie, że rozkochani w patetycznym ceremonjale, do tego ostatniego momentu odkładamy w ciągu całych lat ukrywany pod skorupą wstrzemięźliwości entuzjazm. Rozumiemy wówczas, że ziemia z pod nóg nam się usuwa, że przyszedł czas bilansu i konfrontacji własnego stanowiska z wartościami, które kierują nurtem naszego postępu. Dopiero tu stwierdzamy, że ta cała obcość, jaka dzieli nas od równoczesnego w nim udziału, wynika nie z braku obecności w nas jakichś organicznych predestynacyj, ale z nieumiejętności samorzutnego i logicznego ich zorganizowania, do czego dopinguje nas dopiero okazja, lub katastrofa. To, że Szymanowski jako autorytet znalazł się wcześniej na pulpitach europejskich, że Harnasie zobaczył Paryż, a nie widziała ich Warszawa, że istniał on dla elity a nie dla powszechności, którą uważał za teren swego powołania, nie zdziwi nikogo, kto przyswoił sobie nasz system hierarchizowania twórców i zdobyczy. Zakorzeniony głęboko instynkt opaźniania, który tak tragicznie dosięgnął Norwida i Hoene - Wrońskiego, a który notorycznie przeocza tyle pozycyj współczesnej rzeczywistości, ma chyba źródło w jakiemś hjeniem nabożeństwie odgrzebywania przeszłości przestygłej w czasie i przez to pokrytej patyną muzealnego dostojeństwa. Jeżeli więc hołd ten nie ma być tylko pretekstem do najbardziej choćby szczerych elukubracyj, ale wstrząsem i oświeceniem, już dziś winien Szymanowski rozpocząć swe drugie życie w ambicji powszechnego wdarcia się na ten poziom doznań, na który on wzniósł swoją sztukę.

## W Europie i u siebie

Swoje wyjątkowe stanowisko w światowej historji muzyki zawdzięczamy kilku opatrznościowym jednostkom, które nietylko zdobyły najwyższe szczeble w hierarchji artystycznych wartości, ale zdecydowały o charakterze epoki. Wypowiadający się w małych formach fortepianowych Chopin, to początek romantyzmu, zakorzenionego do dziś tak głęboko w podświadomości i ustanawiającego w swoim przewrocie takie rudymenty wiedzy muzycznej, że wyzwolenie się od nich, jeśli nie groziłoby zaprzeczeniem istoty muzyki wogóle, uważane by być mogło za drugie objawienie. Albowiem harmonja Chopina na zawsze obowiązywać będzie najśmielszych nowatorów, tak, jak astronomów obowiązywać będzie prawo krążenia ziemi dokoła słońca. Rewolucji tej towarzyszy problem najgłębszej kontemplacji, dynamika twórcza i etyka artystyczna, jako projekcje bezpośredniego obcowania z zagadką istnienia i świadomością swego powołania.

Na tej drugiej platformie, gdzie istota najczystszej poezji i doznań metafizycznych przybierały wspólne kształty erupcyj nacjonalnych, styka się z Chopinem budowniczy Szymanowski. Tu i tam nienasycenie, ascetyczna wiara w powołanie sztuki, tu i tam lęk przed samym sobą, widzącym się jako narzędzie w rękach transcendentalnej potęgi. Jest to może jedyny klucz do rozwikłania skomplikowanej problematyki, wszechstronności form i miażdżących wrażeń, doznawanych pod wpływem abstrakcyjnej mowy. Najgłówniejszy probierz wartości muzyki, jej abstrakcyjność, była u Szymanowskiego tym powszechnym językiem, który na terenie najwyższych postulatów krytycznych bez trudu wytłómaczył i zaaklimatyzował obcość nacjonalnych przesłanek, a muzyce polskiej wyznaczył znowu jedno z czołowych miejsc. O ile Szymanowski wniósł do muzyki europejskiej własny styl i wysoki poziom, wynikający z uderzenia w ton muzyki samej dla siebie, o tyle w muzyce polskiej położył podwaliny pod współczesne kompozycje orkiestralne. Po Moniuszce, Noskowskim i Karłowiczu, których objektywność zbyt często była naruszana przez program, jest to właściwie największy symfonista polski.

Osobny rozdział w charakterystyce tego kompozytora winien stanowić problem pełnej świadomości, z jaką odbronzowywał on pojęcie muzyki jako narkotyku i powoływał ją do roli elementu, formującego artystyczną kulturę społeczeństwa. Było to już nietylko podnoszenie owego Norwidowskiego „ludowego", do organizacji ludzkości, ale świadome wyznaczanie w tej organizacji miejsca kulturze polskiej. Wierzył Szymanowski nawet w poza - estetyczne oddziaływanie sztuki, skoro w publikacji swej p. t. „O wychowawczej roli kultury muzycznej w społeczeństwie" widzi w muzyce siłę, którą winno państwo polskie zużytkować dla swych konstrukcyjnych planów.

## Studia, twórczość, wpływy

Urodzony w r. 1882 w Tymoszówce, wychował się w domu, przesiąkniętym atmosferą kultury muzycznej. Zarówno muzykalność rodziców i rodzeństwa jak i kontakt z wybitnymi muzykami: Pawłem Kochańskim, Grzegorzem Fitelbergiem, Arturem Rubinsteinem przyśpieszyły jego dojrzałość muzyczną i obudzenie się twórczej świadomości. W 19-ym roku życia studjuje Szymanowski kontrapunkt u Noskowskiego i harmonję u Zawirskiego. W roku 1914 udaje się do Wiednia, skąd wyjeżdża do Włoch, na Sycylję, do Afryki, następnie do Paryża i Londynu. Pod koniec 1919 r. przybywa do Warszawy, gdzie osiada na stałe. W okresie tym należy zanotować jego dorywczy wyjazd do Ameryki Północnej, a następnie tak ważny dla jego duchowego przeobrażenia pobyt na Podhalu.

Do pierwszych utworów należy 9 Preludjów, Pieśni do słów Tetmajera, Warjacje fortepianowe, Pieśń „Święty Boże" do słów Kasprowicza, Sonata na skrzypce i fortepian, Preludjum i fuga, Sonata fortepianowa i inne. Okres ten cechuje poetycka wrażliwość i wysoka kultura artystyczna jego twórczości. W okresie tym obok głębi i skupienia ducha obserwujemy prosty i konsekwentny rozwój myśli, jak też syntezę dwóch form muzycznych, mianowicie muzycznej jednolitości i muzycznego przeciwieństwa, unaocznioną zwłaszcza w Warjacjach z fugą, które stanowią zapowiedź jego polifonicznego talentu, doprowadzonego później w Symfonjach do wyżyn doskonałości.

Sprzed r. 1914 pochodzą też 2 Symfonje, II Sonata fortepianowa, Uwertura Koncertowa, szereg Pieśni, Romans na skrzypce i fortepian i opera Hagith. III Symfonja, Mity, Metopy, Maski, Koncert skrzypcowy, III Sonata, Etiudy, Pieśni Muezina Szalonego pochodzą z drugiego okresu twórczości kompozytora. W okresie III-cim najbardziej skrystalizowanym, a najbardziej dla kultury polskiej ważnym powstaje balet Harnasie, IV Symfonja „Koncertująca", Mazurki op. 50, Pieśni Kurpiowskie i szereg pieśni do słów Tuwima i Iłłakowiczówny. Pobieżny ten wykaz twórczości zamyka monumentalne oratorjum religijne Stabat Mater.

Wpływy na twórczość Szymanowskiego stanowią tę nieuchronną atmosferę oporu, przez którą przedzierając się kształtował swą indywidualność artystyczną, doprowadzając w ostatnim okresie do wytworzenia własnego polskiego stylu. Nie był wolny od wpływów żaden z kompozytorów. Pobrzmiewa u Beethovena Bach i Haydn, u Chopina Field i Hummel, Liszt, Wagner i cała plejada romantyków a nawet impresjonistów tworzyła pod auspicjami Chopina. Kryterjum wielkości twórcy stanowi nie całkowite oderwanie się od poprzedzających zdobyczy, ale maksymalne ich uzgodnienie z własną prawdą i kontakt z kształtowanym przez twórczą wyobraźnię ideałem piękna. Aczkolwiek Szymanowski ulega w początkach twórczości Skriabinowi, w kompozycjach orkiestralnych Straussowi i Brahmsowi, w Mitach — Debussy'emu, a w pieśniach i operze „Król Roger" egzotyzmowi orjentalnemu, najdojrzalszy, ostatni okres twórczości jest wyłączną jego zdobyczą. Wyraźny zwrot do folkloru, wynikający nie z owego łatwego odkrycia materjału twórczego, ale z obudzonego długoletnią szarpaniną uświadomienia sobie organicznej przynależności rasowej, poprzedziło zgłębienie najwyższych wartości muzyki europejskiej i objektywna, kulturalna dojrzałość. Jeżeli więc Szymanowski znalazł się na terenie nacjonalnych oddziaływań, to napewno nie dla owego kokieteryjnego, szowinistycznego programu, ale w wyniku tej psychicznej fermentacji, która odbywała się na samym dnie jego polskości.

## Ślubowania

Reprezentanci najmłodszej muzyki polskiej ślubowali przy trumnie, że stanie się zadość pragnieniom ich nauczyciela: „by w przyszłości, gdy duch Polski w atmosferze bezwzględnej, z krwawym trudem odzyskanej niepodległości, zabrzmi na świat cały mocnym, najbardziej harmonijnym akordem swoistej, narodowej kultury, by wówczas nam muzykom polskim danem było stwierdzić z dumą i radością, iż w owym idealnym zespole narodowej mocy nie brakło i naszych wysiłków, prac i spełnionych nareszcie marzeń".

Jakimi drogami potoczą się obecnie losy młodej muzyki polskiej — trudno przewidzieć. Współczesne pokolenie artystyczne wszystkich odcinków przedstawia obraz tak wielkiego skomplikowania i nieuchwytnych kryterjów, że mówić dziś o jakiejś sprecyzowanej indywidualności, czy wyraźnym kierunku, któryby zaprowadził sztukę polską na płaszczyznę dojrzałości Chopina czy Szymanowskiego, byłoby zbyt ryzykownym. Pozostaje atoli jedna niezaprzeczalna prawda, że wszelki styl i wszelka wielkość wyrazu owijają się wokół jednego zagadnienia. Są nim najwyższe aspiracje metafizyczne i uczciwość w stosunku do sztuki, o których tak trafnie mówi w liście do Konstantego Garczyńskiego — Zygmunt Krasiński: „...Kiedy tworzysz, pamiętaj, gruda ziemi pod tobą, a Bóg nad tobą". Oto klucz do wielkości, który w spadku jak sztafetę przekazuje twórca twórcy. To też nikomu innemu, ale przedewszystkiem sobie winni tę prawdę najmłodsi ślubować.

*Marjan Niżyński.*

**Już ukazała się na półkach księgarskich**

**Hoene Wrońskiego**

**FILOZOFJA MATEMATYKI**

**Wstęp do Filozofji matematyki oraz Technja algorytmji**

PRZEŁOŻYŁ, PRZEDMOWĄ I PRZYPISAMI OPATRZYŁ

**Paulin Chomicz**

**PRACE TOWARZYSTWA HOENE-WROŃSKIEGO**

**INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLJOTEKA POLSKA"**

**Warszawa, 1937. Str. 12 + V + 279 + 10 nlb.**

**W tekście portret Hoene-Wrońskiego i tablica architektoniczna matematyki.**

**CENA 25 ZŁOTYCH**

*Dzieło to, o znaczeniu epokowem, należy do największych kreacyj ducha ludzkiego. Porównać je można chyba tylko z „Elementami" Euklidesa, „Logiką" Arystotelesa, i z Kopernika „De revolutionibus orbium coelestium". O ile jednak tamte monumentalne systematy myśli ludzkiej, mają współzawodników: Euklides w Łobaczewskim i Riemannie, Arystoteles we współczesnej logistyce, Kopernik w Hipparchu, to dzieło niniejsze stanowi unicum w dziejach wiedzy. To j e d y n y systemat filozofji matematyki. Ta jego ekskluzywność jest rezultatem odkrytej przez Wrońskiego absolutnej metody filozoficzno - naukowej, Prawa Stworzenia. Na fundamencie tej kapitalnej metody spoczywa gmach wrońskistycznej filozofji matematyki.*

*Odkrycie Prawa Stworzenia jest zjawiskiem niepowtarzalnem w historji myśli ludzkiej. Matematyka, jako scientia eorum, quae clara sunt, wykazuje dobitnie znaczenie tego Prawa. Stąd niezrównana doniosłość niniejszej „Filozofji matematyki." Zarazem dzieło to jest koniecznym wstępem do wszystkich innych dzieł matematycznych Hoene-Wrońskiego.*

„TŁUMACZ PRACĘ SWĄ SKŁADA W OFIERZE POLSCE Z JEDNYM PRAGNIENIEM, BY Z GŁĘBIN PRAWDY CZERPAŁA NATCHNIENIE DLA SWYCH MYŚLI I CZYNÓW, I TĄ DROGĄ KROCZYŁA KU SPEŁNIENIU SWEGO WIELKIEGO POSŁANNICTWA".

# Czy wrońskizm jest sprze

Ks. dr. Jan Ciemniewski (w art. „Wrońskizm a katolicyzm", nr. 19 r. IV „Zetu") przeszedł do porządku nad zarzutami „Pro Christo" co do rzekomych związków Wrońskiego i jego doktryny z kabałą i masonerją, stwierdzając, że Wrońskiemu i „Zetowi" wyrządzono krzywdę przez te insynuacje. Poczytuję sobie za obowiązek wyrazić wdzięczność ks. Ciemniewskiemu — podobnie jak i Adolfowi Nowaczyńskiemu (patrz art. „Mędrzec z Wolsztyna", w Kurjerze Poznańskim" z 14.III. b. r.) za ten głos uczciwy, rozumny i objektywny, który rehabilituje współczesność polską, tak daleką jeszcze od spłacenia długu pamięci wielkiego polskiego filozofa, prześladowanego za życia, a przemilczanego i jakże często lżonego po śmierci.

Jednocześnie, podkreśliwszy genjusz Wrońskiego i wagę jego filozofji także i dla myśli katolickiej, ks. Ciemniewski wysunął i poważne zastrzeżenia co do zgodności doktryny mesjanicznej z nauką Kościoła. Dostrzega on tam błędy, zbliżające wrońskizm m. in. pod pewnym względem do odrzuconej przez kościół w w. V-tym herezji pelagjańskiej (i do semipelagjanizmu). „Nic dziwnego przeto, — pisze — że katolicy mają pewne zastrzeżenia co do filozofji Wrońskiego".

Zastrzeżenia takie są rzeczą całkiem zrozumiałą, gdyż: a) punkt widzenia religji i Kościoła musi być inny, niż punkt widzenia filozofji autonomicznej, poszukującej prawdy na drogach własnych, podobnie jak matematyka, — i musi on rozpatrywać jej osiągnięcia i odkrycia w aspekcie ich zgodności z Objawieniem, abstrahując od jej objektywnych walorów poznawczych, b) doktryna Wrońskiego jest budowlą myślową tak olbrzymią i mało zbadaną, że możliwe są najbardziej różnorodne interpretacje jej tez naczelnych, nie wykluczające omyłek, zwłaszcza, gdy się nie zna dobrze Prawa Stworzenia, będącego kluczem całego systemu. Toteż wysuwanie zarzutów i wątpliwości w tej dziedzinie bynajmniej nas nie gniewa i nie dziwi; przeciwnie pragniemy wyświetlenia bez reszty tego problemu i każda poważna, autorytatywna wypowiedź teologów katolickich w tym względzie będzie przez nas przyjęta z szacunkiem i zadowoleniem. Dla Polaka - katolika nie może być przecież obojętne, czy doktryna największego polskiego filozofa, głoszącego w dodatku *zupełne zgodzenie wiary z wiedzą*, jest prawdziwa i zgodna z Objawieniem, czy Wroński naprawdę wzniósł się do odkrycia i „bezpośredniego widzenia" istoty wnętrznej Boga, czy jego reformatorskie ideje zdolne są — tak jak głosił — zgotować tryumf powszechny prawdzie absolutnej i postulatom moralnym chrześcijaństwa w życiu publicznem.

Sprawa jest doniosła. Wroński twierdzi przecież z niezachwianą pewnością, że odkrył prawdę absolutną, co zapewnia jego tezom filozoficznym nieomylność apodyktyczną, tego zaś nie głosił przed nim ani po nim żaden filozof na ziemi. Wroński twierdzi, że doktryna mesjanizmu przynosi spełnienie zapowiedzi Chrystusa o nadejściu *ducha prawdy* („quem mittam vobis a Patrem"). Nie głosi zaś tego mistyk, szaleniec czy jakiś ciemny sekciarz, lecz człowiek olbrzymiej wiedzy i genjuszu, autor setek dzieł i studjów filozoficznych, matematycznych i naukowych, umysł trzeźwy i odpowiedzialny, uznający jedynie kryterja rozumowe. Godzi się tedy, aby Kościół — w osobach swych najtęższych myślicieli i teologów — wziął dzieła i tezy Wrońskiego pod skalpel krytyczny, poddał je długotrwałym, sumiennym badaniom i wydał wreszcie autorytatywną o nich opinję. W sprawie Pelagjusza odbyły się swego czasu 24 synody! A przecież wrońskizm to potężny systemat, z którym pelagjanizm nie może się równać co do rozległości i doniosłości w nim poruszonych zagadnień religijnych.

## Warunki twórczej polemiki

Gdy się przystępuje do egzegezy krytycznej wrońskizmu z punktu widzenia nauki Kościoła, trzeba przedewszystkiem pamiętać o tem, że *filozofja to nie teologja*, że ma ona swoje własne, odrębne, autonomiczne zadania, a więc i swoje prawa. Od czasów św. Tomasza niezawisłość filozofji powinna być dla myśliciela katolickiego aksjomatem. Potwierdza tę niezawisłość — za przykładem wielu innych — teolog katolicki A. Eberhardt, który pisze w dziele „Monotheistische Philosophie": „Bez filozofji przepadnie Kościół niechybnie i przepaść musi, jak bez słonecznego światła przepadłoby wszystko". A O. Lacordaire: „Chrześcijaństwo stoi głównie na filozofji... Filozof chrześcijański to syn Prawdy, poznanej samodzielnie *mocą Rozumu własnego*, i z Ewangelji". A więc w przeciwieństwie do *teologji* odnoszącej się we wszystkiem do autorytetu Objawienia, będącego jej przedmiotem i punktem wyjścia, *filozofja* winna zaufać „mocy Rozumu własnego", a potem dopiero konfrontować swe odkrycia z Ewangelją. Tak też czyni Wroński: wszystkie jego tezy dotyczące religji, to dedukcje a priori z samej istoty Absolutu, konsekwencje prawdy, samodzielnie odkrytej. Nie można tedy domagać się, by nie twierdził on *nic więcej*, i nie szukał niczego więcej poza twierdzeniami teologji „oficjalnej", wówczas bowiem *nacóż byłaby filozofja*, a przecie jest ona chyba na coś potrzebna w planie Bożym.

Myślę, że ks. dr. Ciemniewski zgodzi się ze mną w tym względzie, gdyż sam pisze: „Filozofja Wrońskiego jest wielkiej wartości... a nawet religji oddać może duże usługi, *byle nie przekraczała właściwych sobie granic i nie uzurpowała sobie prawa do wyrokowania w sprawach objawienia*". Otóż Wroński praw takich sobie nie uzurpuje. On tylko odkrywa, drogą samodzielnego rozumowania, pewne prawdy, dotyczące porządku transcendentnego wszechświata, i prawdy te przedkłada Kościołowi (patrz „List do papieży"), aby ten, mocą swego posłannictwa, zrobił z nich właściwy użytek.

A więc odróżniajmy zawsze filozofję od teologji, bo filozofja to drugie skrzydło — obok religji — jakie Bóg dał duchowi ludzkiemu, aby mógł wzlecieć ku Absolutowi. Bez współdziałania tych dwu skrzydeł lot nie może się udać. I jeszcze jeden warunek: *nie upraszczajmy wrońskizmu*. Starajmy się zrekonstruować syntetycznie samą istotę doktryny, a wówczas wszystkie jej fragmenty nabiorą właściwego sensu, odmiennego niż ten, który mu wybitne często nawet umysły przypisać usiłują.

Ks. dr. Ciemniewski, w swej krytyce tez religjologicznych wrońskizmu, poruszył kwestje zasadniczej wagi: *dogmat odrodzenia duchowego („ex aqua et Spiritu Sancto")* i *problem stosunku Credo do Cognosco*. W tezach odnośnych Wrońskiego streszcza się cała niemal jego religjologja, uderzenie było tedy bardzo silne. Gdyby tezy te były istotnie sprzeczne z doktryną katolicką, wrońskiści - katolicy musieliby zrewidować swój stosunek do filozofji absolutnej. Zaś ustąpić z tych pozycyj, to zatracić istotny sens tej wielkiej reformy duchowej, jaką wrońskizm przynosi; bo przecież stoi ona głównie na idei *samostworzenia* oraz na racjonalizmie transcendentnym. Ale czy są one rzeczywiście sprzeczne? Idąc za radą ks. dr. Ciemniewskiego przewertowałem odnośne komentarze i wypowiedzi Kościoła katolickiego, co do powyższych kwestyj, i mogę powiedzieć uczciwie, że *sprzeczności nie znalazłem*. Interpretacja Wrońskiego nie wyklucza orzeczeń odnośnych papieży i soborów, ani też komentarzy największych teologów katolickich; ona tylko *rozszerza zakres* rozumienia tej prawdy objawionej, dołącza nowe, niewydobyte jeszcze aspekty. To jest dozwolone i nawet potrzebne. Doświadczenie wieków uczy, że hermeneutyka postępuje naprzód. W takiej np. kwestji łaski i życia nadprzyrodzonego duszy dopiero wiek V-ty przyniósł w Kościele nowe światła, przedtem niedostrzegane. Czy wolno wykluczyć możliwość postępu i dziś jeszcze, w zakresie innych problemów religji objawionej?

Z powodu choroby zmuszony jestem ograniczyć zakres niniejszej odpowiedzi, wskutek czego mogę tu wyzyskać zaledwie część dowodów i argumentów na niesprzeczność wrońskizmu z doktryną katolicką, w poruszonych przez ks. Ciemniewskiego dziedzinach. Po powrocie do zdrowia i sił, rozwinę szerzej ten temat. Może też ks. dr. Ciemniewski znajdzie luki w mojem rozumowaniu i podejmie ciąg dalszy tej ważnej dyskusji.

## Zasadnicze nieporozumienie

Ks. Ciemniewski mniema, że Wroński i jego komentatorowie nie rozumieją nauki Kościoła o porządku nadprzyrodzonym, tej która się wykrystalizowała tak świetnie, głównie za sprawą św. Augustyna, w rozprawach z pelagjanizmem, wypełniających cały wiek V-ty po Chr. Uważa tedy system Wrońskiego za *naturalistyczny* par excellence, obracający się w kręgu immanencji i rozumu stworzonego, w czem widzi źródło wszystkich błędów przez niego nam zarzucanych. Otóż tu nieporozumienie: jeśli co możnaby zarzucać Wrońskiemu, to właśnie jego konsekwentny *supranaturalizm i supraracjonalizm* (jeśli używać będziemy terminu „racjonalizm" w znaczeniu potocznym, w sensie doktryny „rozumu przyrodzonego"). Wroński nie posługuje się ani doświadczeniem, ani dedukcją logiczną z danych bezpośrednich t. j. ani metodą empiryczną ani aksjomatyczną — lecz *czystą transcendencją*, aktem hyperlogicznym rozumu stwórczego; dzięki temu dosięga on tych prawd, których nie można poznać w sferze rzeczywistości, którą Kościół nazywa porządkiem przyrodzonym, dosięga, mocą niewarunkowej wiedzy stwórczej, prawd „nadprzyrodzonych", transcendentnych do świata stworzonego, tych właśnie, które reweluje nam *wiara*, zbliżając nas ku nim pośrednio, dzięki uzyskanemu przez Chrzest św. uświęceniu rozumu i woli („habitus fidei" i „habitus charitatis"). Wroński rozumie dobrze, czem jest ordo supranaturalis, skoro pisze, że grzech pierworodny, to „pakt z demonem", który odebrał nam wstęp do tego świata transcendentnego, za cenę „szczęśliwości doczesnej" (patrz „Apodictique", str. 303, odn. 4).

Nieporozumienie powstało stąd, że, jak Kościół uczy, rozum przyrodzony jest zdolny do poznania Boga i nieśmiertelności duszy[1]), co więcej: poznanie to jest nawet warunkiem przyjęcia objawienia (bo musimy wprzód wiedzieć, że jest Bóg, zanim uwierzymy, że to On nam prawdy objawia). Należy to do zakresu t. zw. „religji naturalnej". Dlatego ks. Ciemniewski, uznając genjalność „tezy Wrońskiego o identyczności w Bogu wiedzy i bytu", oraz twierdzenia „o konieczności uświadomienia sobie swej nieśmiertelności, czyli świadomości swego Boskiego pochodzenia", odnosi te odkrycia do rzędu aktów twórczych rozumu przyrodzonego. Ale świadomość swej nieśmiertelności — powiada ks. Ciemniewski — to nie „samostworzenie", jak sądził Wroński; „nowe stworzenie" to „świadomość swego synostwa Bożego", którą daje nam Bóg, przez Chrzest św. A więc Wroński pozostaje na piętrze niższym, przyrodzonym, zaś nauka Kościoła ma za przedmiot piętro wyższe naszego bytu, nadprzyrodzoność.

Otóż tak nie jest. Wrońskiego odkrycie istoty wnętrznej absolutu oraz tajemnicy samostworzenia *nie jest tem samem*, co poznanie Boga i nieśmiertelności duszy, dostępne rozumowi przyrodzonemu; to akty hyperfizyczne i hyperlogiczne, nawskroś transcendentne, nie „przez to co jest stworzone", lecz tam, gdzie „nic nie jest dane", żadna analogja i żadna przesłanka. Albowiem: „Prócz tych rzeczy, do których rozum przyrodzony zdoła dotrzeć, podane są do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, o których nie można się dowiedzieć inaczej, jak tylko przez objawienie Boże" i które, jak uczy Kościół (i jak podkreśla Wroński) „z natury swej tak dalece przechodzą rozum stworzony", że pozostają „zakryte pod osłoną samej wiary"[2]); bo „spodobało się Jego mądrości i dobroci *innym, a mianowicie nadprzyrodzonym sposobem* objawić rodzajowi ludzkiemu Siebie samego i odwieczne swej woli postanowienia"[3]). Otóż odkrycia Wrońskiego odnoszą się właśnie do tych prawd transcendentnych, objawionych sposobem nadprzyrodzonym i podanych do wierzenia przez Kościół katolicki. Jest to więc „piętro trzecie", gdzie naturalizm i supranaturalizm zostaje utożsamiony i gdzie działa już nie intelekt, rozum spekulatywny, dla którego niedostępna jest istota prawd i tajemnic objawionych, lecz niestworzony *rozum absolutny*; a jeśli by to miało kogo zgorszyć, powiem raczej, że jest to to samo piętro, na którem znajduje się *wiara w nadprzyrodzone*. Akt samorzutny rozumu staje tutaj przy boku wiary, podejmuje jej prawdy objawione, jako problematy, które on rozwiązuje.

Spyta ktoś, czy możliwe, by prócz intelektu, rozumu doczesnego, znajdował się w nas taki rozum wyższy, choćby nawet dotychczas był w uśpieniu. Ale czemże jest w takim razie nasza *osobowość*, duch, dusza nieśmiertelna, będąca jednią podstawową i nierozerwalną zarówno rozumu przyrodzonego jak i wiary? I czyż Kościół nie naucza, że wiara jest niczem innem, jak aktem rozumu[4]), podniesionego w nadprzyrodzone? Wiara to właśnie zjaw owego ukrytego w nas „rozumu absolutnego", Słowa, „Chrystusa", o którym mówi ks. Ciemniewski, że rodzi się w nas na Chrzcie św. za sprawą Ducha św., zjaw owego „nowego człowieka", w jakiegośmy się przyoblekli, dzięki łasce Synostwa Bożego. Sformułowałem to wyraźnie gdzieindziej[5]): „wiara to nic innego, jak samopostrzeganie się rozumu stwórczego w postaci problematu odrodzenia swej własnej samorzutności, utraconej przez grzech pierworodny".

Prawda absolutna to u Wrońskiego poznanie bezpośrednie istoty wnętrznej Boga, nie w jej charakterze *formalnym* tożsamości bytu i wiedzy, odkrytej już przez Schellinga, lecz w jej samostwórczym akcie essencjalnym. Poznanie to, najbliższe katolickim pojęciom „światła chwały" i „widzenia uszczęśliwiającego", jest poznaniem przez bezwzględną transcendencję, przez stożsamienie istoty Bożej z aktem apercepcji naszego „ja", stanowiące substrat i warunek „żywota wiecznego". Jest to więc właśnie rozwiązanie problematu nadprzyrodzonego życia duszy i synostwa Bożego, którego jakoby my, wrońskiści, nie dostrzegamy.

Podobnie dobro absolutne to u Wrońskiego nie prosta świadomość nieśmiertelności duszy, lecz dokonanie ostateczne *przewrotu zła w dobro*, będącego celem absolutnym religji. To już nietylko stan łaski, dzięki której człowiek znajduje siłę do odpierania pożądliwości swej natury, pozostałych w nim jako ślad grzechu pierworodnego, lecz całkowite wytrzebienie wszelkiego substratu zła (skłonności do zła) z duszy, którego obecność w nas jest w sprzeczności z nakazem moralnym i powoduje rozszczepienie rozumu i woli, a przez to rozłąkę naszą z Bogiem (Z inadekwacji rozumu i woli powstają *tajemnice*, misterja religji, niedostępne dla rozumu przyrodzonego; utożsamienie ich na płaszczyźnie nadrzędnej rozumu abs., kasuje tajemnice, i przynosi odrodzenie duchowe, a z niem trwały stan *świętości*).

A więc Wrońskiego idee „Arcyabsolutu" i „samostworzenia" to nie naturalizm. To nie logiczno - transcendentalne pojęcie tożsamości natury i istnienia w Bogu, ani też nie wypracowana „świadomość nieśmiertelności". Pozostaje teraz tylko dowieść, że idee te, dające się sprowadzić do zagadnienia „odrodzenia z wody i Ducha św.", oraz do zagadnienia absolutnego „Cognosco religijnego", nie wchodzą w konflikt z nauką Kościoła. Postaram się to wykazać poniżej.

## Wrońskizm a pelagjanizm

Wroński czyni wyraźne rozróżnienie między „królestwem Natury" a „królestwem Łaski"[6]), toteż nie może być żadną miarą pomówiony o pokrewieństwo duchowe z pelagjanizmem. Dowodzi tego cała jego doktryna o relacji skończonego do nieskończonego, względności do absolutu. Nikt z filozofów czy teologów nie przeprowadził tak wyraźnej granicy między porządkiem „chrematycznym" („świata rzeczy") a „achrematycznym" (niestworzonego świata zasad stwórczych). Człowiek dźwiga się też do tego „porządku achrematycznego" rzeczywistości absolutnej, nie mocą własnej tylko natury, lecz z dobroci i miłosierdzia Bożego, które go doń powołało.

„W tem tkwi bezsprzecznie najwyższa mądrość i *najwyższa dobroć* Stwórcy, że wytworzył istoty, które, *na jego wzór*, winny same dopełnić swego stworzenia" („Geneza filozofji abs.", str. 2).

A w „Cent pages décisives", w „systemie Odkupienia" czytamy (str. 53):

„Wpływ *Grzechu* do Miłosierdzia bożego (B. w W.); Usprawiedliwienie *sprawcze* = WSPÓŁDZIAŁANIE DUCHA ŚWIĘTEGO (Fil. III, 5 i 6).

„Wpływ *Miłosierdzia bożego* do Grzechu (W. w B.); Usprawiedliwienie *formalne* = CZYNNOŚĆ ŁASKI (Eph. II, 8)".

Gdy przeczytamy jeszcze to, co pisze Wroński o człowieku, jako „nowym stwórcy", o przeznaczonej mu indywidualności absolutnej, czyli Synostwie Bożem („Apodictique", „Cent pages" i in.) z powołaniem się na słowa Pisma św.: „Omnis christianus Christus est", zobaczymy, że doktryna jego nie odchyla się w tym względzie od słów św. Augustyna:

„Jasne jest przeto, że ludzi nazwał bogami, uczynionych bogami z łaski, a nie urodzonych z własnej istoty. Ten bowiem czyni sprawiedliwym, kto sprawiedliwy z siebie, a nie z kogo innego, i ten czyni bogiem, kto jest Bogiem przez Siebie samego, a nie przez uczestnictwo (w Bóstwie) kogoś drugiego. Kto zaś czyni sprawiedliwym, ten też czyni bogiem, bo usprawiedliwiając czyni synów Bożych. *Dał im bowiem moc, aby się stali synami Bożymi* (Jan I, 12)".

Ale może w innych jakichś tezach poszczególnych Wroński zbliża się do pelagjanizmu, czy do semipelagjanizmu? Zobaczymy.

Pelagjusz twierdził, że dzieci „nie biorą z Adama żadnego grzechu pierworodnego, któryby dopiero należało zmazywać w wodzie odrodzenia", co potępił II sobór kartagiński w kan. 2 przeciwko pelagjanom. *Wroński twierdzi coś wręcz odwrotnego:*

„Przez grzech pierwszych rodziców, ludzie są obecnie *w stanie grzechu* (Joan I, 10 i 11; Rom. III, 9, 19, i Fil. III, 3)".

„Przez miłosierdzie boże, Jezus Chrystus przyszedł, aby *zbawić ludzi* (I Tim. I, 15 i 16)" („Cent pages décisives", str. 46 — 47).

Semipelagjanie złagodzili tezę Pelagjusza, twierdząc, „że przez jednego człowieka na cały rodzaj ludzki przeszła tylko śmierć ciała, która jest karą za grzech, ale nie przeszedł także grzech, który jest śmiercią duszy", oraz „że przez przestępstwo Adama nie cały człowiek uległ zmianie na gorsze... lecz... tylko ciało uległo zepsuciu, ale wolność duszy została nienaruszona"...[7]).

*Wroński twierdzi wręcz przeciwnie, niż semipelagjanie:* po upadku moralnym pierwszych ludzi przeszedł na cały rodzaj ludzki ich grzech, nietylko śmierć ciała, zaś skażeniu i naruszeniu uległa i wolność duszy, pozostał w uczuciu człowieka pierwiastek hyperfizyczny zła (skłonność, „pożądliwość), a przez rozszczepienie i zaćmienie władz duszy (rozumu spekulatywnego i praktycznego) człowiek został pozbawiony łączności z Bogiem i światem transcendentnym, czyli nadprzyrodzonym. Podług Wrońskiego też grzech ten dziedziczy się *przez prokreację* (rozmnożenie) i bynajmniej nie gładzi się „siłami natury ludzkiej", jak głosi potępione przez sobór trydencki w „dekrecie o grzechu pierworodnym" twierdzenie zwolenników herezji pelagjańskiej — lecz przez pośrednictwo i zasługę Jezusa Chrystusa, który odkupił rodzaj ludzki i przyniósł mu problemat transcendentny zbawienia.

Lecz jeśli niema u Wrońskiego ani krzty pelagjanizmu w doktrynie grzechu pierworodnego, może jest on w jego doktrynie łaski i zasługi? Zrekognoskujmy i ten teren.

Pelagjusz twierdził, że *łaska Boża nie jest koniecznie do zbawienia potrzebna* i to wywołało ową powszechną reakcję Kościoła i ów olbrzymi spór, ciągnący się później przez stulecia, a zapoczątkowany przez słynne wystąpienie św. Augustyna. Pelagjusz cofał się krok za krokiem ze swego skrajnego stanowiska: uznał naprzód potrzebę łaski, lecz widząc w niej tylko „przyrodzone światło rozumu", część ludzkiej natury, — przyznał potem, że łaska jest darem nadnaturalnym, ale *zewnętrznym* (prawo Boże, nauka Chrystusa i t. d.) a nie wewnętrznym udziałem Boga w życiu duszy, — aż wreszcie przyjął i łaskę oświecającą *wewnętrzną*, domagając się tylko „aby coś przecież zostawiono wolnej woli i naturalnym siłom człowieka w sprawie zbawienia"[8]). Tu była ta niebezpieczna granica, na której chwiać się począł niepokojąco cały problemat. Gdyby apologeci nauki Kościoła poszli za daleko, popadliby sami w herezję wprost przeciwną, zbliżoną do późniejszego jansenizmu. Pozostawienie wszystkiego łasce Bożej oznaczałoby *mistyczne zbiernienie*, wypaczające całą naukę katolicką. Kościół ustrzegł się jednak od tego, zachowując *równowagę pomiędzy łaską i zasługą*, i podkreślając tylko, jak dalece łaska Boża potrzebna jest duszy zarówno do jej uświęcenia, jak do odparcia grzechu, do każdego indywidualnego uczynku dobrego, i do podniesienia naszych czynów w sferę nadprzyrodzoną.

Otóż w tej równowadze łaski i zasługi tkwi właściwa doktryna katolicyzmu, i herezję popełnia ten co ją narusza, przechylając się w tę czy drugą stronę. Wroński podkreśla i zachowuje wszędzie tę równowagę. W jego religjologji, w nauce o zbawieniu[9]), elementem podstawowym jest *odkupienie*, el. bytem *łaska*, el. wiedzą *zasługa;* z ich wpływów wzajemnych powstaje łaska dostateczna i łaska skuteczna. Wroński przyjmuje zarówno konieczność łaski do zbawienia, jak i jej „nadprzyrodzoność" (w sensie przyjętym przez teologję katolicką), zarówno jej zewnętrzność (np. w przyjściu Chrystusa i objawieniu problematu zbawienia), jak i wewnętrzność [jako życia w nas „ducha Prawdy", rozumu absolutnego, „wpływ *mocowładności stwórczej* (Słowa) do *rzeczywistości stworzonej* w człowieku"].

A więc *niema tu nigdzie miejsca na pelagjanizm.*

Semipelagjanizm — który n. b. herezją nigdy nie był — uznawał potrzebę łaski, „chcąc jednak człowiekowi przyznać pewne pierwszeństwo w dziele zbawienia, twierdził, że rzeczą człowieka jest zwracać się naprzód ku Bogu o własnych siłach i przez to skłonić go niejako do udzielenia łaski" (Ks. M. Morawski „Dogmat Łaski", str. 158). Łaska więc przychodzi po zasłudze, rozdawana jest w miarę wysiłków naturalnych człowieka. Podobnie „wytrwanie w dobrem do śmierci jest wyłącznie dziełem człowieka[10])".

Otóż u Wrońskiego jest akurat naodwrót: *zasługa przychodzi po łasce*, i to zarówno indywidualnie, jak w całym rozwoju dziejowym ludzkości, gdzie problemat zbawienia jest łaską, a rozwiązanie go przez ludzkość jest jej zasługą. Wroński powołuje się w tem na słowa Chrystusa: „Quomodo potest satanas satanam eicere?" (Jakoż może szatan szatana wyganiać?); natura skażona i upadła nie może wyzwolić się z tego stanu, wykroczyć poza jego obręb, bez pomocy transcendentnej, a więc nadprzyrodzonej („jest absolutnie niemożliwem, by taka doskonałość moralna dokonała się przez władze doczesne człowieka", p. „List do papieży", str. 81). Zaś na dowód, że same uczynki („wytrwanie w dobrem", przez nas samych) nie wystarczają do zbawienia, cytuje słowa św. Pawła: „Nie z uczynków sprawiedliwości, któreśmy uczynili my, ale podług miłosierdzia swego zbawił nas, przez omycie odrodzenia i odnowy Ducha św." (tamże, str. 53). W „Prolegomenach", t. I, pisze Wroński, że Bóg może każdorazowo *wznieść ku sobie byt człowieka;* nazywa to heterotezją Bożą, najwidoczniej jednak mowa tu o łasce.

Temniemniej, *choć niema u Wrońskiego i semipelagjanizmu*, jak to dobitnie wykazałem, przywiązuje on ogromną wagę do zasługi ludzkiej (przychodzącej *po łasce)* i podkreśla wolną wolę człowieka, zgodnie z nauką Kościoła, że w mocy naszej jest pójść za łaską lub ją odrzucić. Orzeka bowiem sobór Trydencki (sesja 6, kan. 4):

„Jeśliby kto rzekł, że wolna wola człowieka, poruszona i pobudzona przez Boga, wcale nie współdziała, gdy Bogu przyzwala, który pobudza i wzywa, aby się przez to usposobić i przygotować do łaski usprawiedliwienia; i że nie może nie przyzwolić, jeśli zechce, albo jakby rzecz martwa nic nie czyni i tylko biernie się zachowuje, *niech będzie wyklęty*".

Sądzę tedy, że dowiodłem dostatecznie braku jakichkolwiek związków wrońskizmu z pelagjanizmem.

## Odrodzenie z wody i Ducha Świętego

Przechodzę teraz do zagadnienia najwyższej wagi, a zarazem do najdotkliwszego zarzutu postawionego doktrynie mesjanicznej przez ks. Ciemniewskiego, a mianowicie do kwestji tłumaczenia sensu absolutnego *rozmowy z Nikodemem*, (Jan, III, 3 — 13).

Ks. Ciemniewski stwierdza, że słowa Chrystusa, wypowiedziane w tej rozmowie: „Nisi quis renatus est ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei" odnoszą się do Chrztu św. Tak należy rozumieć wszystko, co mówi Chrystus o powtórnem narodzeniu się człowieka. Chrzest św. jest „nowem stworzeniem", w Sakramencie tym bowiem zwlekamy z siebie „starego człowieka" t. j. Adama, wraz z grzechem pierworodnym, a przyoblekamy się w „nowego człowieka" t. j. w Chrystusa.

„Kto tedy w Chrystusie jest, *nowem jest stworzeniem*, co było starego, minęło, oto wszystko nowem się stało. A wszystko z Boga, który nas z sobą pojednał przez Chrystusa (2 Kor. V, 17 — 18)".

Istotnie, sprawa ta jest wyraźnie sprecyzowana w nauce Kościoła. W „Katechizmie katolickim" kard. Gaspari'ego czytamy na str. 127: „Chrzest jest wszystkim potrzebny do zbawienia, bo Jezus Chrystus powiedział: Jeżeli się kto nie odrodzi z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego". Tymczasem Wroński widzi w tych słowach Chrystusa i w całej rozmowie z Nikodemem objawienie *problematu zbawienia*, który ludzkość — i każdy z nas — ma dopiero rozwiązać, przez samostworzenie (oczywiście przy współdziałaniu łaski Bożej); widzi w nich ośrodek promienisty całego Nowego Zakonu, cel, ideał i trud najwyższy, który winien być przez nas dopełniony. Pisze przecież w „Cent pages", na str. 47, w systemie *teologji absolutnej*, że „prawdziwy PROBLEMAT zbawienia, przedłożony nam przez Jezusa Chrystusa, a zwłaszcza ROZWIĄZANIE tego decydującego problemu, takie jakie człowiek dać powinien, nie jest jeszcze sprecyzowane formalnie przez żaden z kościołów chrześcijańskich".

Czy rzeczywiście tkwi tu niezgodność i błąd? Byłżeby ów szczytowy problem zbawienia, ku któremu zdążają w trudzie i męce niewypowiedzianej dzieje ludzkości, dawno już rozwiązany przez polanie wodą i wymówienie sakramentalnych słów na Chrzcie św., co się dokonało z każdym z nas, w okresie naszej nieświadomości i niemowlęctwa? I naodwrót, Kościół myliłby się, odnosząc te słowa wyroczne do Chrztu św.?

Rozum nasz i wiara odrzucają obydwa te przypuszczenia, jako zarówno absurdalne. Odpowiedź może tu być tylko jedna: Rozmowa z Nikodemem zawiera w sobie, w aspekcie *biernym*, tajemnicę Chrztu św., wznoszącego nas, przez łaskę, do porządku nadprzyrodzonego, zaś w aspekcie *czynnym*, również i tajemnicę samostworzenia, nakaz rozwiązania, przez zasługę, wielkiego problematu odrodzenia duchowego (zbawienia). Każda rzeczywistość (podaję tu argument Cz. Jastrzębca-Kozłowskiego) ma swój biegun heteronomiczny i biegun autonomiczny. Podobnie jest i z nakazem Chrystusa, zawartym w słowach: Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego... Interpretacja, wyjęta z katechizmu kard. Gaspari'ego i podawana potocznie przez Kościół, jest *heteronomiczna*, interpretacja Wrońskiego *autonomiczna*. Nie znaczy to jednak, by ta druga interpretacja nie była już naszkicowana, a przynajmniej postulowana w wykładzie teologicznym nauki Kościoła.

Przyjmujemy, że Chrzest św. sprawia w nas, mocą Chrystusa i Ducha Św., ex opere operato, owo usprawiedliwienie i przetworzenie wewnętrzne, dające nam uczestnictwo w naturze Bożej. Ale to „nowe stworzenie" stało się *bez nas*, wyłącznie przez łaskę, „z Boga", jak to podkreśla z naciskiem ks. Ciemniewski. A przecież nakaz Chrystusa brzmi wyraźnie: „Oportet *vos* nasci denuo" (Potrzeba, abyście *wy* narodzili się poraz wtóry). Jest to odwołanie się do *naszej własnej* samorzutności w dziele zbawienia. Albowiem BÓG NIE MOŻE ZBAWIĆ NAS BEZ NAS, czego uczy i doktryna katolicka. Te słowa Chrystusa nie miałyby sensu, gdyby całe „nowe stworzenie" dokonywało się bez nas, jako prosta transakcja między Bogiem-Ojcem a Chrystusem, który nas dla siebie kupił przez swe wcielenie i ofiarę. Chyba, żebyśmy przyjęli, że tekst Ewangelji został w tem miejscu zniekształcony.

# czny z doktryną katolicką

Gdyby chodziło tu wyłącznie o obrządek Chrztu Św., to należy przypuszczać, że Jezus, zamiast przeprowadzać z Nikodemem tę arcytrudną dyskusję, *po prostu by go ochrzcił*, bo Nikodem miał najwidoczniej dobrą wolę pójścia za nim (należy później do tych, co grzebali ciało Ukrzyżowanego). A jednak Jezus usiłuje przekonać go rozumowo (podaję za Cz. J. Kozłowskim).

A zresztą widoczne jest, że Nikodem *absolutnie nie może zrozumieć słów Jezusa* (choć był to wielki mędrzec żydowski). Czyni on najdziksze przypuszczenia co do owej idei narodzenia się po raz wtóry. Pyta: „Jakoż może człowiek narodzić się będąc starym? Zali może powtóre wnijść w łono matki swojej i narodzić się?“ I pyta nalegając na wyjaśnienie: „Quomodo possunt haec fieri?“ (Jakoż to może być?) A Jezus na to: „Jeżelim ziemskie rzeczy powiedział wam, a nie wierzycie, jakoż, jeślibym wam niebieskie opowiadał, uwierzycie“. A więc uważał Chrystus Pan treść idei „nowego stworzenia“ za tak transcendentną i niedostępną dla umysłów ówczesnych, że *nie było sposobu jej wytłomaczenia*. Byłoby inaczej, gdyby szło o sam tylko Chrzest Św. *Obrządek chrztu był Żydom znany, przecież Jan Chrzciciel chrzcił całe tłumy, ochrzcił m. in. i Chrystusa; jeśli zaś chodzi o ideę podniesienia do porządku nadprzyrodzonego, do synostwa Bożego, to wkrótce potem przyjęli ją i zrozumieli, jako oczywistą, wyznawcy Chrystusa, dlaczego więc nie miałby jej pojąć Nikodem?* Zresztą Stary Testament też mieni ludzi bogami i synami Bożymi.

Sprawa staje się jasna, gdy przyjmiemy komentarz Wrońskiego, który bynajmniej nie wyklucza interpretacji Kościoła, lecz ją uzupełnia. Człowiek dopełnić ma swe „nowe stworzenie“, — zapoczątkowane Boskiem dziełem Odkupienia — przez rozwiązanie ostateczne problematu zbawienia t. j. odkrycie istoty absolutu i wyniszczenie substratu zła w duszy ludzkiej, rozwiązanie, które jest możliwe dopiero w *czasie przyszłym*, gdy Słowo w nas rozwinie się dostatecznie i spotęguje się dzięki odrodzeniu duchowemu działanie Ducha św. w społeczności katolickiej („A w one dni ostateczne wyleję z Ducha mego na wszystek rodzaj ludzki“).

Chrystus sam zapowiada to przyszłe zgłębienie prawd wiary, przez obietnicę ducha Prawdy, Parakleta, który „wyjaśni wam wszystko, cokolwiek bym wam powiedział“ Bo „dużo jeszcze mam wam mówić, ale teraz znieść nie możecie“, powiada do apostołów. Otóż Wroński łączy właśnie to ostateczne „narodzenie powtórne“ człowieka, z przyjściem ducha Prawdy i jego upowszechnieniem się na ziemi.

(Nie należy więc rozumieć, że wrońskiści rozszczepiają jeden i ten sam akt: odrodzenie z wody i Ducha Św., w ten sposób, że słowa „ex aqua“ znaczą dla nich chrzest, a słowa „et Spiritu Sancto“, własne stworzenie się człowieka, — jak sądzi ks. Ciemniewski — lecz, że cały sens „ex aqua et Spiritu Sancto“ odnoszą *heteronomicznie* do Chrztu św., zaś *autonomicznie* do przyszłego, samorzutnego odrodzenia duchowego człowieka, przez współbieg religji i filozofji, łaski i zasługi).

Rzecz prosta, że komentarz Wrońskiego może się stać autorytatywny dla wiernych tylko wówczas, gdy go Kościół przyjmie i zatwierdzi. Ale samo uzupełnianie hermeneutyki Pisma Św., wydobywanie nowych znaczeń, czy odsłanianie pozostających w cieniu, nie sprzeciwia się w niczem duchowi i tradycjom Kościoła. Teolog katolicki Karol Adam, w swej książce „Das Wesen des Katholizismus“ pisze:

„Kościół wierzy w proces rozwojowy nadprzyrodzonego poznawania prawdy... Kościół uczy *postępu wiary* i to nietylko w znaczeniu subjektywnem, ale także *objektywnem*... Sobór watykański wyraźnie definjuje dogmat, że nietylko każdy z osobna wierny, ale także Kościół sam może i powinien *wnikać coraz lepiej i głębiej* w kopalnie prawdy objawionej... Duch prawdy wszystko doprowadzi do stanu dojrzałości, *gdy przyjdzie czas jego*... Zawsze będzie On *prawdę wydobywał na światło* i to prawdę w całej jej pełni, we wszystkich jej szczytach i głębinach... A choćby niektóre z tych szczytów i głębin *nawet przez długie wieki były otulone mgłą gęstą*, to przecież przyjdzie dzień, kiedy promień Ducha Św. przeniknie te mgły i odsłoni wiernym widok na szczyty“ [1]).

## Droga Zbawienia

W słowach o odrodzeniu z wody i Ducha św. Chrystus Pan najwyraźniej wskazuje drogę zbawienia. Gdyby szło tu tylko o Chrzest św., Sakrament ten byłby niejako alfą i omegą religji objawionej, a wszystkie inne Sakramenty i nauki Chrystusa — nawet cały systemat tajemnic wiary — byłyby czemś wtórnem i dodatkowem. Wiemy zaś, że tak nie jest. Chrzest św. jest niejako wstępem do życia nadprzyrodzonego, „przepustką“ do społeczności wiernych, punktem wyjścia drogi zbawienia, lecz na tej drodze czekają nas jeszcze olbrzymie zadania do rozwiązania. Słusznie też pisze Wroński:

„Usprawiedliwienie, którego skuteczność dotyczy tylko obecnego życia, nie jest samemże przejściem, lecz tylko *przygotowaniem do przejścia* ze stanu grzechu, w którym się rodzimy, do stanu sprawiedliwości i chwały, do którego jesteśmy powołani *przez łaskę przyjścia* Jezusa Chrystusa... Gdyby usprawiedliwienie było już tem przejściem... nie byłoby w człowieku, w tym stanie świętości i niewinności, żadnego principium zła, i w następstwie *żadnej możliwości grzeszenia*“ („Cent pages“, str. 51, cyt. z „Genezy teologicznej Odkupienia“).

Jest to argument niezmiernej wagi. Wprawdzie grzech pierworodny (jako pakt z szatanem, przez który potomstwo Adama utraciło wstęp do życia nadprzyrodzonego) gładzi się na Chrzcie św., ale zostały skutki grzechu: pożądliwość i zaćmienie władz duszy. Stwierdza to sam Kościół, w orzeczeniu soboru trydenckiego (sesja V, „Dekret o grzechu pierworodnym“, 5):

„Co do tej pożądliwości, którą apostoł niegdyś nazwał grzechem (Rzym. 6, 12), oświadcza święty synod, że Kościół katolicki nie rozumiał tej nazwy w tem znaczeniu, jakoby ona w odrodzonych (ochrzczonych) była naprawdę grzechem, lecz nazwa ta poszła stąd, że pożądliwość jest pozostałością grzechową i *do grzechu nakłania*. Jeżeliby zaś kto miał inne w tej mierze zdanie, niech będzie wyklęty“.

Zdanie Wrońskiego jest jota w jotę to samo: pozostaje nie grzech, lecz *skłonność do zła*, obok dyspozycji do dobra. Coś ze „złej zasady“ tkwi tedy po Chrzcie św. i usprawiedliwieniu w człowieku. Pisze też Pius XI, w Alokucji Singulari quadam, 9.XII.1854: „Tacy zwolennicy, albo raczej czciciele rozumu ludzkiego, który oni sobie obrali niezawodnym nauczycielem... widocznie zapomnieli, jak ciężką i bolesną ranę zadało naturze ludzkiej przewinienie pierwszego rodzica, *przyciemniając człowiekowi rozum a wolę czyniąc skłonną do złego*“.

Powrócił tedy człowiek przez Chrzest do takiego stanu uświęcenia, jaki mogła mu nadać heteronomiczna część „nowego stworzenia“, przez usprawiedliwienie, z łaski Bożej; pozostało w nim jednak to, co wytrzebić i naprawić może i powinna już tylko własna jego zasługa. Błędem jest tłumaczenie protestantów, że pożądliwość, pozostała w nas, jest samym grzechem pierworodnym, którego tedy Chrzest nie gładzi. Podług św. Tomasza pożądliwość jest *materjalną stroną grzechu pierworodnego*, a pozbawienie łaski jego stroną formalną. Łaska się przez Chrzest przywraca, pożądliwość zostaje. Inaczej bowiem, każdy nowy grzech (śmiertelny zwłaszcza), po Chrzcie św. popełniony, byłby równoznaczny z ponownym upadkiem Adamowym człowieka i postulowałby koniecznie bezpośrednie kuszenie przez szatana (jak w raju). A przecież i Święci grzeszą, mimo „obleczenia się w Chrystusa“ i żarliwości swej w cnocie. Pozostaje tedy coś w człowieku *do odrodzenia* po Chrzcie św. Przewrót zła w dobro nie został ostatecznie dopełniony.

(Rzecz znamienna, że Wroński obok *kruchości moralnej* przyjmuje „*nierząd wyobraźni*“ za pozostałość w nas „świata pierwotnego grzechu“, obezwładniającą samorzutne działanie naszego rozumu. Identyczny jest pogląd teologów współczesnych, którzy za św. Tomaszem głoszą, że umysł, w następstwie upadku, został zaciemniony *przez wyobraźnię*, która dawniej podlegała rozumowi, a teraz buja swobodnie).

Dlaczego ponosimy skutki grzechu pierworodnego, śmierć, odłączenie od Boga, kruchość moralną i nędzę żywota, skoro nas Chrystus wybawił z upadku? Wroński odpowiada na to pytanie: problemat zbawienia („nowego stworzenia“) nie został przez Chrzest św. całkowicie rozwiązany, nakaz „Oportet vos...“ wzywa nas do dalszego etapu dzieła. Z pomocą tej tezie przychodzi teolog katolicki, który tak referuje pogląd Kościoła:

„Chrystus nie naprawia ryczałtem całej natury ludzkiej, nie dźwiga odrazu ku wiecznemu wyzwoleniu z nędzy moralnej i fizycznej, ale dokonywa tego dzieła STOPNIOWO przez OSOBISTY udział każdego w nabywaniu łaski Odkupienia... Ewangelista św. Jan, mówiąc o Wcieleniu Słowa Bożego, powiada znacząco: „Dał im moc, aby się stali synami Bożymi“ (Jan I, 12), nie zaś: „uczynił ich synami Bożymi“... „moralność chrześcijańska mogłaby stracić swój wysoki charakter samoistny; pielgrzymka życia, jako próba, na którą każda istota rozumna powinna być wystawiona, przestałaby być doświadczeniem wolnej woli“... „droga cierpienia daje sposobność rozkwitu rozmaitym cnotom“... (ks. Marjan Morawski, „Dogmat Łaski“, str. 103 — 109).

Otóż to: Pozostawiono człowiekowi pole do samostworzenia się, do *zasługi*. Widocznie równowaga łaski i zasługi jest nieodzowna do zbawienia. Jest to oczywiste i jasne, jak słońce. Teolog katolicki Wiktor Cathrein pisze w swem dziele p. t. „Katolicki pogląd na świat“: „Człowiek jest istotą *wolną* i dlatego odpowiednio do swej natury ma cel osiągnąć *dobrowolnie i bez przymusu*... Wymaga tego również mądrość Boża. Przystoi bowiem rzeczywiście, by Stwórca nie rzucał człowiekowi do zanadrza życia wiekuistego jakby rzeczy bezwartościowej; ma ono być raczej zapłatą za walkę i nagrodą“... (str. 174 — 175). „Przestrzeganie porządku moralnego podnosi godność i wielkość człowieka; jest to czyn, właściwy człowiekowi wolnemu. Nikt nie może uczynić człowieka moralnym wbrew jego woli“ (str. 487).

Istnieje więc koniecznie i ten drugi, autonomiczny biegun „nowego stworzenia“. Jest nim całe życie człowieka, w którem dopełnia on świadomie owego dźwignięcia sie do porządku nadprzyrodzonego. do którego nieświadomie, bez swej wiedzy i woli został on wzniesiony *przygotowawczo* przez „usprawiedliwienie“ na Chrzcie św. I jest nim cały rozwój dziejowy ludzkości, wyrównujący łaskę bezgraniczną Odkupienia przez żmudny wysiłek „własnego zbawienia“. Wysiłek ten musi zaś dotyczyć zarówno woli jak i rozumu, t. j. zarówno obowiązku pełnienia absolutnego dobra (cnota i świętość), jak i poznawania prawdy absolutnej (zgłębianie coraz pełniejsze rzeczy ostatecznych). Na ten drugi obowiązek kładzie się za mało nacisku — zwłaszcza u nas, gdzie dotąd kwitnie fideizm — a przecież prawo moralne i dogmat są z sobą w religji nierozerwalnie związane; warunkiem odrodzenia duchowego jest tedy nietylko pełnienie „czynów zbawiennych“, lecz i wnikanie coraz głębsze w treść dogmatów, dążenie rozumowe do poznania istoty Absolutu - Boga.

Istnieje wyraźna nauka św. Tomasza o akcie zwrócenia się do Boga i celu ostatecznego, t. zn. o pierwszym akcie nadprzyrodzonym, jaki wykonać winien człowiek *po dojściu do wieku rozeznania*, do używania rozumu (primum, quod tunc homini cogitandum occurrerit); ma on objąć całą osobowość człowieka, a więc zarówno rozum teoretyczny, jak praktyczny (wolę). Nauka ta świadczy dobitnie, że Chrzest św. jest tylko wstępem na drodze zbawienia i to, cośmy na nim otrzymali heteronomicznie, „z Boga“, winno być zkolei *odtworzone*, czy powtórzone, jako *świadome dzieło człowieka;* obowiązek ten rozciąga się na całe życie doczesne człowieka, aż do śmierci. Jeszcze jedno potwierdzenie tezy Wrońskiego o „Oportet vos nasci denuo“. Zresztą św. Paweł mówi wyraźnie, w zdaniu zacytowanem przez ks. Ciemniewskiego:

„Zwleczcie z siebie starego człowieka z uczynkami jego, a obleczcie się w nowego, który WCIĄŻ SIĘ ODNAWIA, ROSNĄC W POZNANIU, na podobieństwo tego, który go stworzył...“ (Kol. III, 9 — 12).

A więc droga zbawienia, wytyczona w rozmowie z Nikodemem („kto się nie odrodzi z wody i Ducha Świętego, nie może wnijść do Królestwa Bożego“), to nie samo tylko misterjum Chrztu św., bo Jezus Chrystus powiedziałby to wyraźnie, jak powiedział potem do apostołów: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, *chrzcząc je* w imię Ojca i Syna i Ducha Św.“, i nie samo tylko praktykowanie cnoty, bo Zbawiciel odpowiedziałby Nikodemowi, na pytanie: „Quomodo possunt haec fieri“? — „Przestrzegaj przykazań Dekalogu“. Droga ta ukryta jest w znaku zapytania, jaki Chrystus raczył pozostawić po owem „Jakoż to może być?“ Nikodema.

Jest to chyba właśnie owa droga samostworzenia, przez użycie potęgi nadprzyrodzonej Słowa Bożego i Ducha Prawdy, danych nam przez uczestnictwo transcendentne Chrystusa i Ducha Świętego w życiu duszy „usprawiedliwionej“. I tak właśnie rozumie to Wroński, skoro tak określa dwa stopnie „samostworzenia“ (w „Cent pages“ str. 50):

> „1-szy stopień. = Rozwój autoteliczny *Słowa w człowieku*, t. zn. rozwój w człowieku jego *Bytu absolutnego*, który utracił on wirtualnie przez grzech i przez swe *rozłączenie* z Bogiem... etc.
>
> 2-gi stopień = Identyfikacja tego *Bytu absolutnego* człowieka, manifestującego się w jego *Słowie*, z jego *Wiedzą absolutną*, manifestującą się w jego Rozumie stwórczym, identyfikacja spełniona przy pomocy rzeczonej i uroszczonej *Zasady niepojmowalnej* w Istocie Bożej... etc.“.

Jasnem jest, że Słowo w człowieku to „życie nadprzyrodzone Chrystusa w nas“, w terminologji teologicznej, zaś Rozum stwórczy to „życie nadprzyrodzone Ducha Św. w nas“, w tejże terminologji. (Co do tego drugiego sam Wroński nie pozostawia wątpliwości, gdyż pisze: „Duch Święty, którego przyjście obiecał nam Jezus Chrystus, to nic inego, jak *Rozum absolutny*... Wynika stąd, że obietnica Jezusa Chrystusa co do przyjścia Parakleta, Ducha Świętego, nie może być niczem innem, jak Obietnicą pocieszającą, że Rozum absolutny rozwinie się w ludzkości...“, „Cent pages“, str. 60). Owa „Zasada niepojmowalna“, to Bóg - Ojciec, w którego istocie — przenikniętej w intuicji absolutnej — może się jedynie dokonać w nas identyfikacja Słowa i Rozumu stwórczego.

Oto, jak przedstawia Wroński uwieńczenie owego „życia nadprzyrodzonego duszy“, o którem naucza nas Kościół katolicki; oto jak interpretuje — od strony autonomicznej — odrodzenie i samostworzenie człowieka, zapoczątkowane na Chrzcie Św. Cytowany powyżej, niezmiernie doniosły ustęp, wykazuje czarno na białem, jak niesłuszne jest posądzenie wronskistów o niezrozumienie „działania w nas Syna Bożego i Ducha Świętego“. Oczywistem jest również, że to uwieńczenie supranaturalnej dążności duszy do połączenia z Bogiem, dla osiągnięcia żywota wiecznego, możliwe jest jedynie dla człowieka, co „wciąż się odnawia, ROSNĄC W POZNANIU“. I tu uzasadnienie dla owej przemiany stopniowej Credo w Cognosco religijne, którą ks. Ciemniewski poczytuje za błąd Wrońskiemu.

## Credo a Cognosco

Błędem tym ma być „pretensja zastąpienia w religji naszej Credo przez Cognosco, czyli wiary przez wiedzę stwórczą rozumu ludzkiego“. A jednak: „credo ut intelligam“, mówi sam św. Augustyn. Czyż wiara ma być czemś ostatecznym, celem samym w sobie, wyższym niż sam *przedmiot wiary*, owo „oglądanie twarzą w twarz“ Boga? Przedewszystkiem, jak już pisałem, wiara jest sama rozumem absolutnym, przeświecającym przez uczucie, a więc tą wiedzą stwórczą rozumu ludzkiego, tylko, że dopiero w pierwszem stadjum rozwoju. Jest ona jakby „obejrzeniem się“ uśpionego rozumu abs. na samego siebie. Wiara, „to jest ten sam rozum ludzki“, pisze ks. Semenenko. A ks. Żychliński: „Nasamprzód jest wiara... *formalną funkcją rozumu*, a nie innej władzy duszy ludzkiej, czyli innymi słowy, formalny akt wiary wypływa z umysłowej władzy POZNAWCZEJ człowieka“ [12]). Akt ten potrzebny jest poto, by rozwinął się w nas ów rozum wyższy, o którym mówi O. Lacordaire: „*Rozum w Bogu i człowieku na dnie swej istoty jest ten sam*“.

A jeśli tak, to czemuż gorszyć się tem stopniowem zastępowaniem wiary przez wiedzę stwórczą, która jest jej źródłem i istotą transcendentną? Dlaczego hamować wyższe stadjum poznania nadprzyrodzonego przez niższe? Czyż opóźnianie takie, gdyby było świadome, nie byłoby grzechem przeciw Duchowi Świętemu? Byłoby to usprawiedliwione, gdyby wiara była doskonalszym organem poznania i osiągania Boga, niż myśl i poznanie metafizyczne. Lecz tak nie jest.

„Myśl a nie wiara, staje się organem dla osiągnięcia Najwyższego“, pisze O. Rousselot, w dziele „Intellectualisme de St. Thomas“. — „Bóg jest w najpełniejszym znaczeniu bezcielesnym, można zatem przedewszystkiem o Nim powiedzieć: Jest osiągalny jedynie przez ducha“, (str. 27). „Obniżać czysty i *nieuwarunkowany* intelekt do praktycznego, uwarunkowanego, krótkowzrocznego, ograniczonego, jest to przeciwstawienie się św. Tomaszowi, jest to w oczach jego najgorszy i najradykalniejszy antropomorfizm“ (str. 226).

Św. Tomasz przeciwstawia wierze *poznanie metafizyczne*, jako wyższy od niej organ penetracji Absolutu, jedynie sposobny do „oglądania twarzą w twarz“ Boga. „Należy stwierdzić, że *substancja Boska może być widziana jedynie przez intelekt*“... „Co się tyczy sposobu osiągnięcia takiej wizji, to nie może być istota Boska widziana przez intelekt za pośrednictwem istot stworzonych“... „Aby istota Boska mogła być oglądaną (poznaną), trzeba, by intelekt widział ją *przy pomocy Niej samej*, oraz aby w tym poznaniu (widzeniu) stała się równocześnie przedmiotem i środkiem poznania“.

(Uwaga: Cytaty powyższe wyjmuję z art. J. Śreniawy „Ideologja Maritaina“, „Prosto z Mostu“ nr. 15 — 16).

Zjednoczenie z Bogiem może być więc osiągnięte tylko przez intelekt, należący do sfery wyższej, *duchowej*, a nie przez wiarę, pozostającą w sferze niższej, *psychicznej*. Kto twierdzi inaczej, popada w błąd fideizmu i w sprzeczność z doktryną katolicką. Mowa tu oczywiście o poznaniu metafizycznem, transcendentalnem, „nadprzyrodzonem“, a nie o poznaniu doświadczalnem, czy logicznem, t. j. przyrodzonem. Z cytat tych widać wyraźnie, że gdy Kościół potępiał tłumaczenie rozumem prawd i tajemnic wiary, miał na myśli jedynie „rozum przyrodzony“ (co stwierdził dobitnie), poznający za pośrednictwem rzeczy stworzonych, a nie ów „rozum nadprzyrodzony“, supraracjonalne poznanie metafizyczne. Otóż, gdy Wroński mówi o zamianie Credo na Cognosco, *traktuje właśnie o poznaniu metafizycznem*, co wyraża nawet jaśniej od św. Tomasza, bo nazywa ów organ transcendentnego poznania nie intelektem, lecz *rozumem stwórczym*, wiedzą stwórczą, lub rozumem absolutnym.

Trzeba być doprawdy bardzo ostrożnym z tem lekceważeniem rozumu. Przecież to rozum stanowi substrat współistotności naszej z Bogiem. Sam Bóg jest przecież właśnie *rozumem*. Bo, jak powiada Wroński arcysłusznie: „Poza rozumem jest tylko obłęd albo nierozum“. Żywot wieczny posiadać będziemy jedynie rozumem i przez rozum. „W kontemplacji żywota wiecznego umysł będzie całkowicie nasycony prawdą“ — pisze ks. Żychliński, w swem dziele o poznaniu Boga.

O. A. Gratry w swem „Credo w rozważaniu filozoficznem“, tak powiada: „Błąd wkrada się w nasze myśli, do naszych władz. Niemniej jednak, święty Tomasz z Akwinu i Bossuet, aby już nie przytaczać innych, nauczają, że u podstaw rozumu jest jego czynność pierwsza, główna, która nigdy nie myli. „*Tam błędu niema*“ — powiada św. Tomasz“.

Oto wspaniałe zdanie, godne Doktora Anielskiego. „In haec operatione non est error“. Trzebaby je przypominać na każdym kroku członkom Kościoła, tak łatwo popadającym w uczuciowy fideizm. „Rozum ludzki... w swoich zdolnościach poznawania jest poniekąd *nieskończony*. On może wszystko poznać, cokolwiek jest do poznania... Pełnią i praźródłem wszelkiej prawdy, prawdą nieskończoną jest Bóg; i dlatego rozum stanie u kresu ostatecznego swoich dążności i badań dopiero wówczas, gdy dojdzie do doskonałego poznania Boga“ (Cathrein, „Katolicki pogląd na świat“, str. 170). „Rozum chce dociec do ostatniej i najwyższej przyczyny i z niej wszystko doskonale pojąć. Lecz dobra stworzone wskazują daleko poza sobą przyczynę wyższą i głębszą, która jest *pojęciem wszelkiej prawdy i dobra*... czyny moralne nie mogą być dobrem najwyższem człowieka, albowiem zmierzają ku dobru wyższemu... Nawet *miłość Boga* nie może być dobrem najwyższem człowieka, albowiem kto Boga prawdziwie miłuje, ten dąży do doskonałego posiadania Boga“... (tamże, str. 160 — 161).

Doskonałe posiadanie Boga jest w POZNANIU absolutnem, niewarunkowem i bezpośredniem Istoty Boskiej i prawd ostatecznych, tem poznaniu metafizycznem, o którem mówi św. Tomasz. Co do tego nauka Kościoła nie pozostawia żadnych wątpliwości:

„Uszczęśliwiające oglądanie Boga polega na widzeniu istoty Bożej, ukazującej się bezpośrednio, bez zasłony, jasno i otwarcie; dusza do Niego może dotrzeć tylko przez światło chwały; z takiego oglądania i zażywania człowiek dostępuje prawdziwej i pełnej szczęśliwości, która się nigdy nie skończy, i to jest żywot wieczny... Doskonałą szczęśliwość... można mieć tylko w przyszłem życiu w *posiadaniu Boga przez doskonałe poznanie rozumem*“... [13]).

Wynika z tego jasno, że POZNANIE BOGA JEST CELEM NAJWYŻSZYM, A WIARA TYLKO ŚRODKIEM DO TEGO CELU, i że w poznaniu Boga jest żywot wieczny. Rozwój religji i Kościoła polega właśnie na stopniowej zamianie wiary w *pewność absolutną bezpośredniego poznania*, a więc Credo w Cognosco. Wroński niema też nic innego na myśli, a więc cóż jest sprzecznego w jego tezie z doktryną katolicką?

Ks. dr. Ciemniewski zauważy bezwątpienia ,że podług nauki Kościoła, takie doskonałe posiadanie Boga rozumem, zachodzić może dopiero po śmierci. Ale i Wroński twierdzi to samo, wiążąc zawsze ideę samostworzenia z momentem śmierci. W tablicy „Stworzenia religji absolutnej przez religję objawiową“, pisze wszak dosłownie:

„*Problem najwyższy* = STWORZENIE WŁASNE CZŁOWIEKA (Identyfikacja, zapomocą najwyższej zasady, *bytu absolutnego z wiedzą absolutną* w człowieku, dla ustanowienia swej *indywidualności absolutnej* i dla spełnienia przez to swej *nieśmiertelności*, sprawiając wreszcie, W GODZINIE ŚMIERCI, to Stworzenie własne człowieka.). („Apodictique“, str. 47).

Tylko, że człowiek powinien, w ciągu życia ziemskiego, przysposobić te władze duszy, którymi ma dosięgnąć Boga, aby go „oglądać i zażywać“, a więc zarówno wolę (rozum praktyczny), jak rozum (rozum spekulatywny), t. j. wogóle swą „wiedzę stwórczą“, tak przez wyniszczenie w sobie wszelkiego substratu zła, przez cnotę i świętość, jak i przez zgłębienie rozumem („poznanie metafizyczne“) istoty prawd objawionych. Przysposobienie to dokonuje się na drodze rozwoju w nas Słowa i Rozumu Stwórczego, a więc dźwignięcia rozumu do potęgi transcendentnego (nadprzyrodzonego) poznawania, co Wroński nazywa „odrodzeniem duchowem“, jak wynika z ustępu cytowanego powyżej. Rozwój taki dokonywać się może jedynie przez coraz to ściślejsze współdziałanie i przenikanie się filozofji (metafizyki) i religji. Filozofja podejmuje problematy transcendentne religji, objawiającej prawdy absolutne i rozbudza coraz większą samorzutność rozumu w ich rozwiązywaniu. Poznaje on je wprawdzie dyskursywnie, ale przygotowuje w ten sposób umysł do zjednoczenia się z Bogiem. W momencie śmierci akt intuicji absolutnej integruje te elementy metafizycznego poznania, winny one jednak być już gotowe, aby mogło je powiązać i zjednoczyć owo spływające na nie „światło chwały“.

„Sobór w Vienne (r. 1311) uczy, że do intuicyjnego oglądania Boga, dusza potrzebuje światła chwały... Światło chwały spełnia potrójną funkcję: nasamprzód przebóstwia umysł, *podnosi go na wyżyny Boże* i czyni go zdolnym do intuicyjnego oglądania istoty Bożej; równocześnie *przysposabia rozum* do owego tajemniczego zjednoczenia się z istotą Bożą, jako z własną formą umysłową; wreszcie ma czynny współudział przy samym akcie widzenia, uszczęśliwiającego, *które się rodzi z rozumu* przepromienionego i wzmocnionego światłością chwały“ [11]).

Ale ks. dr. Ciemniewski może zakwestjonować u Wrońskiego *metodę* tego przysposabiania rozumu do poznania essencji Boskiej; może mianowicie zaprotestować przeciwko dowodzeniu prawdziwości nadprzyrodzonych prawd wiary i przeciw „tłumaczeniu tajemnic“. A jednak szukanie i podawanie takich dowodów pozostaje w zgodzie z duchem rozumowym doktryny katolickiej. Bo „rozumowe wnikanie w prawdę przyjętą przez wiarę jest wprost naturalnym postulatem rozumu ludzkiego“, pisze ks. Żychliński. A O. Woroniecki w swym „Przewodniku po literaturze religijnej“, pisze w ostrych słowach o naszej obojętności na zgodność wiary z wiedzą, ostrzegając usilnie przed rozpowszechnionym w Polsce fideizmem:

„Podnoszenie uczuciowej strony religji z równoczesnem zobojętnieniem albo nawet uprzedzeniem do jej *rozumowego uzasadnienia* było w tym czasie (w w. XIX-tym) zjawiskiem bardzo rozpowszechnionem w Kościele katolickim“... „Upadek studjów teologicznych w Kościele, zdyskredytowanie filozofji XVIII wieku, tak wybitnie racjonalistycznej, sentymentalizm i pojawiający się w literaturze pod jego wpływem kierunek romantyczny, wszystko to wytworzyło pewien nastrój umysłów, zwany *fideizmem*, którego dążeniem było *uniezależnić wiarę od zawsze podejrzanego rozumu*, a przez to wywyższanie pierwszej, a poni-

*(Dokończenie na str. 6-tej).*

---

[1]) „Ktoby powiedział, że przyrodzonem światłem rozumu ludzkiego przez to, co jest stworzone, nie można z pewnością poznać Boga jednego i prawdziwego, Stwórcę i Pana naszego, niechaj będzie wyklęty“. (Sobór watykański, Konst. Filius Dei, 1. s., kan. 1 „O objawieniu“).

[2]) Sobór watykański, Konst. Filius Dei, rozdz. 4.

[3]) Tamże, rozdz. 2.

[4]) Ks. Piotr Semenenko mówi o wierze, w swem „Credo“: „to jest *ten sam rozum ludzki*, władza umysłowa patrzenia i pojmowania“, z której chrzest zdjął bielmo.

[5]) „Oportet vos nasci denuo“..., „Zet“ nr. 9, rok IV.

[6]) Terminy Leibniza.

[7]) Wyjęte z orzeczenia II Synodu arausykańskiego przeciwko semipelagjanom.

[8]) Ks. Marjan Morawski, „Dogmat Łaski“, 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym, str. 8.

[9]) „Apodictique“, p. 302, XIII système architectonique, Création de Salut.

[10]) „Dogmat Łaski“, str. 159.

[11]) Cytuję z art. W. K. „O ducha Zielonych Świąt“, „Zet“ nr. 5(97), r. V.

[12]) Ks. dr. A. Żychliński „O przyrodzonem i nadprzyrodzonem poznaniu Boga“, str. 58.

[13]) Kard. Gaspari, „Katechizm katolicki“, str. 22.

[14]) Ks. A. Żychliński, „O przyrodzonem i nadprzyrodzonem poznaniu Boga“, str. 133 — 134.

# Hoene-Wrońskiego filozofja matematyki

W r. 1811 Hoene-Wroński ogłosił dzieło: *Introduction à la Philosophie des Mathématiques, et Technie de l'Algorithmie*, dzieło, należące do najciekawszych tworów ducha ludzkiego: matematyk ujrzy tu po raz pierwszy matematykę (ścisłej, algorytmię) jako organiczną całość; filozof, doszukujący się tak upragnionej przez siebie jedni, znalazłszy ją w organicznym zespoleniu rozmaitych gałęzi matematycznych, starać się będzie wykryć ogólne prawo, i, jeżeli mu to się powiedzie, posiądzie Prawo Stworzenia.

Dla należytego zrozumienia filozofji matematyki Hoene-Wrońskiego wypadałoby wyłożyć to prawo; pozwalamy sobie nie czynić tego, a to ze względu na brak miejsca oraz dlatego, że wykład tego prawa podaliśmy w t. VII „Kwartalnika Filozoficznego" (1929 r.).

Jeżeli przedstawiona Instytutowi Francuskiemu w r. 1810 rozprawa Hoene-Wrońskiego p. t.: „Premier principe des méthodes algorithmiques" znalazła pochlebną ocenę ze strony wielkiego Lagrange'a, który przyznał, że Hoene-Wroński „wyprowadza ze swego wzoru wszystkie, jakie znano dotychczas na rozwijanie funkcyj a jakie są tylko szczególnymi wypadkami jego wzoru", jeżeli niektóre inne wzory znalazły uznanie i weszły do podręczników (powszechnie jest znany wzór wyznaczników pod nazwą wrońskianów), to genialny „Wstęp do Filozofji Matematyki" był prawie nieznany we Francji; do zrozumienia i oceny tego dzieła niezbędnym jest przygotowanie filozoficzne i matematyczne zarazem, a wiadomo, jak rzadko zdolności spekulatywne matematyczne i filozoficzne idą w parze, zwłaszcza u Francuzów. — Niemców znowuż, znajdujących się pod wpływem i czarem dokonanego u nich przewrotu filozoficznego, mało pociągały francuskie twory filozoficzne; wszelako kultura filozoficzna Niemców bardziej sprzyjała zrozumieniu doktryny Hoene-Wrońskiego. Toteż filozofja matematyki Hoene-Wrońskiego zwróciła uwagę niemieckiego filozofa z matematycznym wykształceniem K. Ch. Fr. Krausego, który ocenił oryginalność i głębokość poglądów autora. F. Schweins w swej pracy p. t.: „Theorie der Differenzen und Differentiale" podał wiele wzorów Hoene-Wrońskiego i zaznaczył ich doniosłość. H. Burkhardt w obszernym traktacie o rozwijaniu funkcyj („Entwicklungen nach oscillierenden Funktionen") wykłada prawo najwyższe Hoene-Wrońskiego. M. Simon ze Strassburga w „Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung", 1906, przypomina prace Hoene-Wrońskiego z zakresu filozofji matematyki, zachęca Niemców do ich poznania i wskazuje na pokrewieństwo poglądów niemieckiego matematyka Schefflera i naszego filozofa. W Rosji obszerne streszczenie filozofii matematyki Hoene-Wrońskiego podał W. Bobynin, przyczem nazwał Hoene-Wrońskiego „najwybitniejszym a nawet jedynym przedstawicielem filozofji matematyki".

W Polsce z filozofją matematyki Hoene-Wrońskiego jest tak źle, że nie chcemy „infandum renovare dolorem"; wolimy natomiast zakomunikować pomyślną wiadomość, że nad mechaniką niebios Wrońskiego z powodzeniem pracują K. Jankowski i P. Demiańczuk.

We Francji, po stu latach zapomnienia, powoli odbywa się rehabilitacja twórcy filozofji absolutnej. Przed 10 laty paryska firma J. Hermann wydała w 4 tomach dzieła matematyczne Hoene-Wrońskiego (pierwszego okresu jego twórczości), i tom I tego wydania stanowi właśnie Filozofja Matematyki. Od 30 lat niestrudzenie pracuje w Paryżu nad filozofją Hoene-Wrońskiego Francis Warrain, którego energji, erudycji i twórczości, owianej prawdziwym erosem filozoficznym, zawdzięczamy, oprócz prac ogólnie filozoficznych, rozważających doktrynę filozofji absolutnej, też kilka prac z zakresu filozofji matematyki Hoene-Wrońskiego, jak to: „Les notions premières des mathématiques et la réalité" (1925), „Quantité, Infini, Continu" (1928), „La Matière, l'Énergie" (1930), „Essai sur Principes des Algorithmes Primitifs" (1934), „Examen philosophique du Transfini" (1935).

* *

Przy rozwijaniu swego systematu filozofji matematyki Hoene-Wroński wychodzi z nauki Kanta o czasie i przestrzeni, drogę swych rozważań kieruje pod przewodem odkrytego przez siebie prawa stworzenia, by, dając dedukcję wszystkich zasad matematyki, jej gałęzi oraz praw podstawowych i wykazując ich konieczność, osiągnąć ostatecznie jedność systematyczną oddzielnych członów matematyki. Ziszcza się tym sposobem cognitio certa ex principiis certis.

Z podziału władz umysłowych, zgodnie z Kantem, na rozsądek, władzę sądzenia i rozum, Hoene-Wroński w taki sposób wyprowadza 3 algorytmy pierwotne: rozsądek, jako władza nadawania zjawiskom jedności za pomocą prawideł, wychodząc z danych zmysłowych, z istoty swej indywidualnych, dokonywa ich połączenia i wyodrębnienia w sposób nieciągły, — stąd algorytm sumowania (dodawanie i odejmowanie), będący niejako materją wszelkiej funkcji algorytmicznej i dający w rezultacie skupienie (per juxta positionem); rozum, jako władza zasad naczelnych, zmierzająca ku wyższej i absolutnej jedni naszej wiedzy, usiłuje zbiory skończone związać z możliwą całością nieskończoną, a to za pomocą ciągłości, — stąd algorytm stopniowania (potęgowanie i pierwiastkowanie), mający w wyniku charakter wzrastania (per intus susceptionem); władza sądzenia, jako podporządkowująca szczególne ogólnemu i wywierająca wpływ kierowniczy rozumu na rozsądek, neutralizuje nieciągłość i ciągłość, — stąd algorytm odtwarzania czyli reprodukcji (mnożenie i dzielenie). — Pomiędzy tymi trzema algorytmami pierwotnymi a trzema elementami pierwotnymi każdego systematu rzeczywistości zachodzi taka odpowiedniość: sumowanie — element-byt, stopniowanie — element-wiedza, reprodukcja — element podstawowy albo neutralny.

Po ustaleniu triady algorytmów pierwotnych podajemy w poniższej tablicy genezę części składowych algorytmji według prawa stworzenia.

### Tablica genetyczna filozofji absolutnej algorytmji według prawa stworzenia

A) *Teorja* czyli *autoteza;* to, co jest danem w wiedzy ludzkiej dla ustanowienia algorytmji.

a) *Treść* czyli *ustanowienie* algorytmiczne.

a2) Część *elementarna.* = Algorytmy elementarne (w liczbie siedmiu).

a3) Elementy *pierwotne.* = Algorytmy pierwotne.

a4) Element *podstawowy;* generacja *neutralna* liczb. = Reprodukcja.

α) *Progresywna.* = Mnożenie.

β) *Regresywna.* = Dzielenie.

Nota. — Schemat oraz prawo podstawowe reprodukcji: $A \times B = C$.

b4) Elementy *pierwszorzędne:*

a5) Generacja *nieciągła* liczb, zawierająca tylko pojęcie *skończoności.* = Sumowanie. (II)

α) *Progresywne.* = Dodawanie.

β) *Regresywne.* = Odejmowanie.

Nota. — Schemat oraz prawo podstawowe sumowania: $A + B = C$.

b5) Generacja *ciągła* liczb, zawierająca pojęcie *nieskończoności.* = Stopniowanie. (III)

α) *Progresywne.* = Potęgi.

β) *Regresywne.* = Pierwiastki.

Nota. — Schemat algorytmiczny stopniowania: $A^B = C$.

Schemat filozoficzny stopniowania: $n = \left(1 + Ln . \frac{1}{\infty}\right)^{\infty}$

(wyrażenie w nawiasach nazywa się czynnikiem elementarnym).

Prawo podstawowe stopniowania:

$$(A_1 + A_2)^B = A_1^{\,B} + \frac{B}{1} . A_1^{\,B-1} A_2 + ..$$

(tj. dwumian Newtona).

b3) Elementy *pochodne.* — Algorytmy organiczne.

a4) Elementy pochodne *bezpośrednie* czyli *odrębne.* = Algorytmy immanentne (nieprzestępne).

a5) Sumowanie złączone z reprodukcją = Numeracja. (IV)

Nota. — Schemat numeracji: $A_0 . F_0 x + A_1 . F_1 x + A_2 . F_2 x + ...$

Wypadek szczególny stanowią numeralja $A_0 . x^{\mu} + A_1 . x^{\mu + \nu} + A_2 . x^{\mu + 2\nu} + ...$

b5) Stopniowanie złączone z reprodukcją. = Fakultety. (V)

Nota. = Schemat fakultetów: $\Phi_1 x . \Phi_2 x . \Phi_3 x ...$

Ogólny fakultet algorytmiczny:

$$\varphi x^{m|\xi} = \varphi x . \varphi(x + \xi) . \varphi(x + 2\xi) ...$$

Schemat filozoficzny fakultetów:

$$\text{Czyn. elem.} (\varphi x^{m|\xi}) = 1 + \frac{1}{\infty} \cdot \left\{ L\varphi(x + \mu\xi) - \Theta_1 . \frac{d\,L\varphi(x + \mu\xi)}{dx} . \xi + \Theta_2 . \frac{d^2 L\varphi(x + \mu\xi)}{1 . dx^2} . \xi^2 - ... \right\},$$

gdzie $\Theta$ są to liczby Bernoulliego, zaś $\mu$ wyraża stosunek rangi jakiegokolwiek czynnika elem. do $\infty$.

Wypadek szczególny stanowią faktorjalne: $x^{m|\xi} = x . (x + \xi) . (x + 2\xi) ...$

b4) Elementy pochodne *pośrednie* czyli *przejściowe.* = Algorytmy transcendentne (przestępne).

a5) Przejście od numeracji do *fakultetów;* sumowanie, pełniące funkcję *stopniowania.* = Logarytmy. (VI)

Nota. — Schemat tego przejścia: $\varphi x_1 + \varphi x_2 + \varphi x_3 + ... = \varphi(x_1 . x_2 . x_3 ...)$ stanowi ogólną koncepcję logarytmów.

Prawo podstawowe teorji logarytmów:

$$\varphi x = \frac{x^{\frac{1}{\infty}} - 1}{\sqrt[\infty]{a} - 1}$$

Najprostszy wypadek zachodzi przy $\infty\left(\sqrt[\infty]{a} - 1\right) = 1$ czyli $a = e = \left(1 + \frac{1}{\infty}\right)^{\infty}$;

wówczas $Lx = \infty\left(x^{\frac{1}{\infty}} - 1\right)$.

b5) Przejście od fakultetów do *numeracji;* stopniowanie, pełniące funkcje *sumowania.* = Wstawy i dostawy. (VII)

Nota. — Schemat tego przejścia:

$\varphi x_1 . \varphi x_2 . \varphi x_3 ... = \varphi(x_1 + x_2 + x_3 + ...)$ stanowi ogólną koncepcję wstaw.

Prawo podstawowe teorji wstaw:

$$\varphi x = a^{x\sqrt{\pm 1}} = Fx + fx\sqrt{\pm 1}, \text{ które daje}$$

$$Fx = cos . x = \frac{1}{2} \cdot \left(a^{x\sqrt{\pm 1}} + a^{-x\sqrt{\pm 1}}\right),$$

$$fx = sin . x = \frac{1}{2\sqrt{-1}} \cdot \left(a^{x\sqrt{\pm 1}} - a^{-x\sqrt{\mp 1}}\right).$$

(Dok. nast.).

*Paulin Chomicz.*

# Filozofja buddyjska (VI)

## Szkoła Madhjamików

Największy rozgłos ze wszystkich szkół buddyjskich wzbudziła w Europie niewątpliwie mahajanistyczna szkoła Madhjamików. Chociaż jest ona chronologicznie równorzędna z drugim wielkim odłamem Mahajany, szkołą Widźnianawadinów, a genetycznie jest może nawet od tej ostatniej szkoły młodszą, ze względów metodologicznych wygodniej jest zacząć opis filozofji Mahajany właśnie od rozbioru systemu Madhjamików.

W przeciwieństwie do stanu, jaki mogliśmy zaobserwować w Hinajanie literatura kierunków mahajanistycznych jest znacznie obfitsza, lepiej zachowana, a zwłaszcza mniej anonimowa. Nie tylko znamy dosyć dużo traktatów, ale również znani są po większej części autorzy tych traktatów, wśród nich najwybitniejsi filozofowie indyjscy.

Założycielem szkoły Madhjamików, albo ściślej mówiąc jej kodyfikatorem, jest pochodzący z Indji Centralnych i działający mniej więcej w II wieku po Chr. *Nagardżuna*, filozof zażywający niemal boskiej czci, zwany „Buddhą bez cech". Wśród bardzo wielu dzieł przypisywanych mu z większą lub mniejszą słusznością, wymienić należy traktaty: *Mâdhjamikaśâstra*, „Traktat (szkoły) Madhjamików"[1]), *Mahâjânawimśaka*, *Wigrahawjâwartani* „Usunięcie jałowych dyskusyj[2]), wielki komentarz do *Pradżniâpâramitâsûtr* p. t. *Mahâpradżniâpâramitâśâstra* i szereg mniejszych dzieł, wśród których *Suhrllekha* „List do przyjaciela" ma znaczenie dla ustalenia czasu i miejsca jego działalności, szereg zaś hymnów *(stotra)*, które w coraz większej ilości są publikowane i tłomaczone, rzuca ciekawe światło na te strony jego nauki, o których nie dają pojęcia traktaty[3]). Jednakże autorstwo Nagardżuny w wypadku tych hymnów jest znacznie bardziej problematyczne.

Głównym uczniem Nagardżuny i jego bezpośrednim następcą był *Arjadewa* (początek III wieku po Chr.) autor tak zwanych „Centurji" *(Śataśâstra*[4]) i *Czatuhśataka)*. Poza tą parą założycieli, zwanych w tradycji „ojcem i synem", najwybitniejszymi filozofami szkoły Madhjamików byli: *Buddhapâlita* (VI w.), *Pingala* (w tradycji chińskiej *Cing-mu)*, *Czandrakîrti* (VII w.) autor traktatu *Mâdhjamikâwatâra*[5]) oraz komentarza do Madhjamikaśâstry Nagardżuny — *Prasannapadâ*[6]), które to dzieła są najobszerniejszymi i najlepiej znanymi w Europie źródłami wiadomości o filozofji Madhjamików, — wreszcie *Śântidewa* (VII wiek) autor *Bodhiczarjâwatâry )* oraz rodzaju wypisów ze świętych sutr: *Śikszâsamuczczaji*[8]).

Koncepcje tych autorów oczywiście nie są całkowicie jednolite, indywidualność ich odzwierciedla się w niejednym szczególe, jak to będziemy mogli spostrzec później. Rozbieżności te nie są jednak tak istotne, byśmy mogli mówić o różnych szkołach. Rodzaj osobnego odłamu Madhjamików, t. zw. szkołę *Swatantryków*, zdawał się stworzyć jedynie *Bhawawiweka* (VI wiek?), autor szeregu traktatów, z których najważniejsze są *Pradżniâpradîpamûlamâdhjamikawrtti* oraz znane tylko w przekładzie chińskim dzieło *Czangczen-lun* „Klejnot w ręce (?)" (rekonstrukcja oryginalnego tytułu nie jest pewna). Przedstawiciele szkoły Widźnianawadinów atakują w polemice przedewszystkiem Bhawawiwekę, skąd można było by wnioskować, że wyciągnął on z założeń Madhjamików wnioski nihilistyczne, których jeszcze nie wysnuwał Nagardżuna. Według tradycji tybetańskiej innowacja Bhawawiweki miała polegać na tem, że, podczas gdy klasyczna metoda rozumowania Madhjamików, sprecyzowana przez Buddhapalitę, polegała na negacji i redukcji do absurdu, Bhawawiweka nie zatrzymywał się przed pozytywnym stwierdzeniem nihilistycznych koncepcyj. Z tego powodu niektórzy doktorzy tybetańscy uważają, że Bhawawiweka wogóle przestał być Madhjamiką, gdyż naczelną zasadą tej szkoły, zasadą, do której powrócił Czandrakirti, jest nie twierdzić niczego pozytywnie, lecz wykazywać jedynie niedorzeczność zarówno twierdzenia jak przeczenia[9]).

Wogóle Czandrakirti wraz z Buddhapalitą zdają się reprezentować najbardziej ortodoksalną linję Madhjamików, nawiązującą bezpośrednio do Nagardżuny. Natomiast Arjadewa miał się różnić w niektórych punktach od swego mistrza, skłaniając się do uznawania za absolutnie realne np. świadomość i elementy z nią związane[10]). W każdym razie różnił się od założyciela szkoły Madhjamików bardziej radykalną postawą. Nic go nie wstrzymuje w zapędach negatywistycznych, ani religijna tradycja buddyjska, przed którą z czcią zatrzymuje się Nagardżuna, ani nawet idea Nirwany. W dziewiątym rozdziale „Centurji" oświadcza on, że nirwany nie ma, że nikt jej nie osiąga. „Gdy mówimy o osiągnięciu nirwany, jest to poprostu potoczne wyrażenie, bez znaczenia metafizycznego". Według legendy Arjadewa miał zginąć śmiercią gwałtowną, zabity przez polemistę bramina, którego do rozpaczy doprowadził bezlitosny, niczym nie ograniczony negatywizm filozofa buddyjskiego.

Postawa taka nie utrzymała się jednak w szkole Madhjamików. Jest ona obca Czandrakirtiemu, a w dziełach Śântidewy ujawnia się w pełni religijny mistycyzm lgnący do pozytywnego ideału Nirwany — Absolutu.

W niniejszym przedstawieniu filozofji Madhjamików tylko okolicznościowo uwzględnimy indywidualne koncepcje poszczególnych filozofów, ograniczając się raczej do zanalizowania doktryny podstawowej, tego, co, idąc za Grousset'em, można by było nazwać Nagardżunizmem.

Założyciel tej szkoły sam siebie nazywa *madhjamiką*, to znaczy takim co obrał „drogę pośrednią". Koncepcja „drogi pośredniej", jak wiemy[11]), jest bardzo starą, oryginalna jest jedynie interpretacja tej koncepcji przez Nagardżunę. Dla niego „krańcami", których należy unikać są wszelkie twierdzenia i przeczenia. „Droga pośrednia", którą zaleca, streszcza się w sławnej formułce poczwórnej negacji *(czatuszkoti):* „nieprawda, że *p* i nieprawda, że nie - *p* i nieprawda, że *p* i nie - *p* i nieprawda, że ani *p* ani nie - *p*". Uzasadnieniu tej tezy albo raczej metody dialektycznej, radykalnie uniemożliwiającej wszelkie wypowiedzi, poświęcone jest niemal całe dzieło Nagardżuny.

Punktem wyjścia dla tak negatywnych tez mogła być reakcja na przesadny realizm Wajbhaszików, który znacznie ułatwiał, jak zobaczymy pracę Nagardżunie. Ale już w teorji dharm znajdujemy próbę rozwiązania pośredniego pomiędzy postulowaniem niezmiennego substancjonalnego substratu rzeczywistości, a zaprzeczeniem wszelkiego substancjonalizmu. Sautrantikowie, odbierający teorji zależnego powstawania resztę substancjonalności, sprowadzający ją do serji fenomenów bez substratu, posunęli się znacznie dalej i mogą być uważani za bezpośrednich prekursorów nagardżunizmu[12]). Innowacją Nagardżuny jest przedewszystkiem to, iż biorąc za punkt wyjścia formułę *zależnego* powstawania, usiłuje wykazać, że wszystko, cały dostępny dyskursywnemu myśleniu świat jest względny. Obok tego precyzuje pojęcie rzeczywistości, realnego istnienia, uważając za rzeczywiście istniejące tylko to, co i s t n i e j e s a m o p r z e z s i ę. Wszystko, co nie ma własnego bytu, co zależy od innych przyczyn, jest względne, a więc nierzeczywiste, a więc nie istnieje. W ten sposób Nagardżuna neguje nie tylko substrat świata fenomenalnego, lecz zaprzecza również realności samych fenomenów.

Tak rygorystycznie pojęta koncepcja rzeczywistości ułatwia zadanie Nagardżunie. Pierwszym etapem jego rozumowania jest dążność do wykazania względności wszelkich bytów i fenomenów. Następnie usiłuje wykazać, że wszelkie współzależne pojęcia są ze sobą sprzeczne. A więc nie można o nich wydać żadnego sensownego sądu. Dowodząc z jednej strony konieczności wzajemnych relacyj, a z drugiej strony ich wewnętrznej sprzeczności, operuje Nagardżuna przedewszystkiem sprowadzaniem do niedorzeczności

Względność pojmują Madhjamicy ontologicznie, zgodnie zresztą z ogólno buddyjskimi założeniami. Za względne uważają te byty, które w sposób konieczny współistnieją z innymi, „realizują swoją rzeczywistość w zależności od innych bytów"[13]). Relacje podobne ujmują Madhjamicy najchętniej w postaci sprzężenia dwuch pojęć, z których jedno warunkuje drugie i odwrotnie. W ten sposób o jakiejś osobie można mówić, że jest „ojcem" tylko w odniesieniu do „syna", ale znowuż „syn" jest synem tylko w odniesieniu do ojca. Podobnie pojęcie „prawego brzegu" nabiera sensu dopiero w zestawieniu z „lewym brzegiem" i odwrotnie. Najczęściej w rozważaniach Madhjamików korelacje takie bywają sprowadzane do dychotomji *(wikalpa)* *a* — nie *a*[14]), sformułowanej w sposób następujący: „każda rzecz istnieje tylko w odniesieniu do swego przeciwieństwa". W ten sposób pojęcie „krótkości" implikuje pojęcie „długości". Bezwzględna długość albo krótkość nie istnieją.

Wobec tego jednak, że żaden z członów dychotomji nie może istnieć niezależnie jeden od drugiego, nie można o nich wogóle powiedzieć, że realnie, absolutnie istnieją. Takie wzajemne korelacje prowadzą według Madhjamików zawsze do absurdu. Jeżeli warunkiem realności „ojca" jest „syn", to nie można bez błędnego koła za warunek realności „syna" uważać „ojca". Podobną metodą posługują się Madhjamicy przy analizie sądów, sprzęgając każdą tezę z jej przeciwieństwem i wykazując, że zarówno stwierdzenie tezy jak jej zaprzeczenie oraz ich wzajemny stosunek są niedorzeczne. Metoda ta, ujęta w schemat poczwórnej negacji *(czatuszkoti*[15]*)* polega na operowaniu tak zwanymi *prasangami*[16]) (dosł. „ewentualnościami, konsekwencjami") i jest charakterystycznym wynalazkiem Madhjamików, któ-

*(Ciąg dalszy na str. 5-ej).*

# Ustrój Polski w Konstytucji kwietniowej

Miewa się często w swej bibliotece jakąś książkę, której się nie otwiera, nie czyta. Kiedyś została ona kupiona, czy ofiarowana przez kogoś, ale jakoś się wciąż odkłada na później jej otwarcie i przeczytanie.

Często jednak książka ta samą swoją obecnością na półkach naszej biblioteki jakby nas niepokoiła, czasem nam wstyd, żeśmy do niej dotąd nie zajrzeli, lub żeśmy ją zbyt pobieżnie przejrzeli, nie wnikając zbytnio w jej treść...

Aż raz, gdy przyjdzie chwila sposobna — otwieramy jej karty i wówczas — jakby olśnienie na nas spada. Tak się nam ta książka wyda bliska, serdeczna; zdaje się nam, że to, co jest napisane na jej kartach, dawno już przedtem wypisane było w naszym sercu.

Chciałbym dziś otworzyć książkę, którą wielu miało już w swym ręku, wielu zna ją dokładnie, wielu jednak odnosiło się do niej, jak do tej niepokojącej, nieczytanej książki na półkach swej biblioteki.

I pragnę przerzucać jej karty wraz z Czytelnikami i na niektóre jej ustępy zwrócić szczególną uwagę. Może odczujemy w nich patos naszych własnych, nieuświadomionych może idej i przeżyć, może olśni nas patos Prawdy, patos historii, patos praw wiekuistych na kartach tej księgi pisanych.

Już sam fakt, że Konstytucja 23 kwietnia 1935 r. jest prawem obowiązującym, musi zwrócić uwagę na jej treść. Gdy zaś dodamy, że Konstytucja ta została opracowana w przełomowym momencie zasadniczych reform ustrojowych w całym świecie, musi obudzić zainteresowanie problem, w jaki sposób w Konstytucji polskiej rozwiązano te zagadnienia. Zainteresowanie to istnieje zapewne w duszy każdego Polaka, bez względu na to, jakim on hołduje prądom politycznym czy społecznym.

Moment zainteresowania przedmiotem niniejszego szkicu chciałbym jeszcze spotęgować przez próbę konfrontacji zasad naszej konstytucji ze stanowiskiem polskiej myśli filozoficzno-politycznej, przy czym przeprowadzę porównanie z niektórymi poglądami czołowych przedstawicieli rodzimej szkoły filozoficznej polskiej, a mianowicie poglądami Hoene-Wrońskiego w wieku XIX i Władysława Leopolda Jaworskiego spośród myślicieli bieżącego stulecia. Poglądy tych koryfeuszy myśli polskiej, którzy opracowali zupełnie ściśle tezy ustrojowe, znajdują dziś zaś stosunkowo szeroki oddźwięk, choć z pewnością jeszcze nie tak pełny, na jaki zasługują.

Poza tym chciałbym podstawowe zasady naszej konstytucji skonfrontować także z niektórymi tezami uniwersalnej myśli katolickiej, a w szczególności katolickich pisarzy francuskich z głośnym Maritainem na czele.

Natomiast będę się starał unikać porównań z zakresu polityki bieżącej, a więc będę unikał oceny na tle stanowisk poszczególnych obozów politycznych w Polsce. Zresztą Konstytucja polska, nie stojąca, jak wiadomo na gruncie totalizmu państwowego i monopartii, daje możność swobodnej gry i ścierania się idej politycznych, co nawet w myśl teorii wspomnianego co dopiero Hoene-Wrońskiego jest warunkiem postępu społeczeństwa w dążeniu do Prawdy i Dobra.

Najpierw parę słów przypomnienia o układzie systematycznym konstytucji.

Konstytucja nosi datę 23 kwietnia 1935.

Pierwszych dziesięć artykułów mówi o państwie polskim, jego celach, o Prezydencie jako piastunie władzy, o organach państwa, społeczeństwie i jednostce, o podstawowych prawach obywateli.

Te pierwsze 10 artykułów konstytucji nazywano często „dekalogiem konstytucyjnym“; stanowią one wyznanie jej wiary politycznej. Niektórzy pisarze (Peretiatkowicz) używają dla nich nazwy „polskiej deklaracji konstytucyjnej“. Na tych dziesięć wstępnych artykułów, które charakteryzują istotę myśli konstytucyjnej, pozwolę sobie też zwrócić w dalszej części szczególniejszą uwagę.

Powracam teraz jednak do systematycznego przeglądu treści konstytucji.

Po pierwszym rozdziale, który mówił o Państwie polskim, drugi mówi o piastunie jednolitej i niepodzielnej władzy w Państwie — Prezydencie Rzeczypospolitej. Dalsze trzy — w kolejności: o organach Państwa, Rządzie, Sejmie i Senacie, VI — o ustawodawstwie, VII — o budżecie, VIII — o siłach zbrojnych, jako stojących na straży bezpieczeństwa i suwerenności (praw zwierzchniczych) Rzeczypospolitej, IX — o wymiarze sprawiedliwości, X — o administracji państwowej. Postanowienia tego rozdziału są charakterystyczne o tyle, że przez pojęcie administracji państwowej rozumie się tu nie tylko dotychczasową tzw. administrację, to jest urzędy państwowe, ale także samorząd terytorialny i gospodarczy. Pod wspólnym mianem Administracji Państwowej postawiono więc obok siebie administrację tzw. rządową, samorząd terytorialny i samorząd gospodarczy, pod pojęcie którego podciągnięto także samorząd tzw. zawodowy, a więc, jak obecnie, wolnych zawodów. Przyszłość pokaże zaś po jakiej linii pójdzie rozbudowa tych postanowień. Powrócę jeszcze do tego tematu w zakończeniu. Tu zaznaczam obiektywnie, iż połączenie pod wspólnym mianem administracji państwowej — urzędów państwowych, instytucji komunalnych i samorządu gospodarczego i zawodowego można sobie tłumaczyć dwojako: albo jako przejaw dążenia do scalenia ich i podporządkowania państwu, co byłoby wyrazem tendencji totalnych, albo właśnie przeciwnie, jako wyraz tzw. pluralizmu, a więc przekazania istotnych funkcji administrowania wspólnym dobrem, jakim jest państwo, różnym organom, nie tylko „Władzom państwowym“ w dawnym ujęciu, lecz i obywatelom związanym w związki samorządowe. Osobiście skłaniam się ku temu drugiemu rozumieniu i widzę w tych przepisach konstytucji zalążek rozbudowy ducha samorządowego i pociągnięcia obywateli do aktywniejszego udziału w administrowaniu wspólnym dobrem, jakim jest nasze państwo, a to poprzez samorząd terytorialny, a przede wszystkim zawodowy.

Pozostałe rozdziały Konstytucji mówią o kontroli Państwa, stanie zagrożenia Państwa, czyli stanie wyjątkowym, o zmianie konstytucji, a wreszcie o przepisach poprzedniej konstytucji, utrzymanych w mocy. Są to przepisy dotyczące uznania prawa własności, praw obywatelskich, narodowych, wolności sumienia i wyznania.

Po tym ogólnym przeglądzie przejdźmy do treści pierwszych 10 artykułów, owego „dekalogu“ czy deklaracji konstytucyjnej.

Art. 1.

„1) Państwo polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
2) Wskrzeszone walką i ofiarą najlepszych swoich synów ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie.
3) Każde pokolenie obowiązane jest wysiłkiem własnym wzmóc siłę i powagę Państwa.
4) Za spełnienie tego obowiązku odpowiada przed potomnością swoim honorem i swoim imieniem“.

Niezwykłe jest brzmienie tej normy prawnej. Zadzierzga ona już w pierwszych słowach jakąś więź społeczną między każdym z obywateli, między nami wszystkimi wzajemnie, jako pokoleniem. Na nas wszystkich, nie tylko na dzierżycieli władzy, *nie na jedną klasę lub grupę rządzącą,* składa odpowiedzialność za losy tego, co jest „wspólnym dobrem wszystkich obywateli“ — za losy Państwa.

Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym miejscu (cytuję za Kumanieckim [1]), który powołuje się znów na *„Szkice i studia historyczne“* Bobrzyńskiego) słowa jednego z polskich pisarzy politycznych XVI wieku, X. Stanisława Zaborowskiego, który w wydanym w r. 1507 traktacie o naprawie Królestwa i Rządzie Rzeczypospolitej pisał, że to dla dobra i ochrony narodu w pierwszym jego i następnych pokoleniach utworzyło się Państwo. Proszę porównać to ze słowami naszej konstytucji, która w swoich urządzeniach jest nowoczesna, ale w podstawowych zasadach, dotyczących życia Narodu i Państwa nawiązuje do odwiecznych zasad i praw. I nie może być inaczej: urządzenia polityczne mogą się zmieniać zależnie od potrzeb chwili, nawet mody, ale duch prawa zostaje ten sam, bo jest odwieczny, — bo jego źródło jest odwieczne.

Nić wspólnoty, która stwarza z całego społeczeństwa piastuna tego, co jest wspólnym jego *dobrem* — to pierwsza myśl przewodnia naszej konstytucji. Ta idea zaciąży w sposób istotny nad dalszymi postanowieniami konstytucji.

I jeszcze jedna jest cecha art. 1. konstytucji: to nawiązanie do historii, do tradycji pokoleń, tego, które krew swą przelało w dobie wskrzeszenia Ojczyzny i do pokoleń przyszłych, którym ma być państwo polskie, jako wspólne dobro, przekazywane. To wiew nieśmiertelności. Nie ma tu naiwnego częstokroć „burzenia tego co stare“, lub „zaczynania od podstaw“ i tym podobnych frazesów. Jest natomiast idea ciągłości, ewolucji, postępu.

Jeśli art. pierwszy ma swoją silną wymowę, to brzmienie artykułu 2., jeśli się w nie wgłębimy nosi cechy — rewelacji:

„1) Na czele Państwa stoi Prezydent Rzeczypospolitej.
2) Na Nim spoczywa odpowiedzialność wobec Boga i historii za losy Państwa.
3) W Jego osobie skupia się jednolita niepodzielna Władza państwowa“.

Stawiając na czele Państwa Prezydenta, jako jedynego piastuna „jednolitej i niepodzielnej Władzy Państwowej“, w słowach niezwykłych ustala konstytucja po pierwsze zakres jego władzy, po drugie jego odpowiedzialność, a mianowicie odpowiedzialność wobec Boga i historii.

*Władza państwowa jest „jednolita i niepodzielna“.* W sposób zdecydowany rozcięto tymi słowami stary spór na temat istoty i charakteru władzy. Ustalmy co w tym sformułowaniu odrzucono, a co przyjęto.

Odrzucono przestarzałą, z XVIII wieku pochodzącą i na tezie Monteskiusza opartą zasadę podziału władzy na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, o której nie tak dawno uczyliśmy się w uniwersytetach, jako o niewzruszalnej teorii politycznej.

Zasada powyższego trójpodziału władz, ustalająca te trzy odrębne od siebie „władze“, utrwalona w konstytucji z 1921 r. sprowadziła nas swego czasu na manowce najpierw sejmowładztwa, a potem absolutnej przewagi rządu. Trzeba stwierdzić, że teza o odrębności i rzekomej równowadze „władz“ ustawodawczej i wykonawczej, Sejmu i Rządu („władza“ sądowa nigdy nie była brana pod uwagę jako partner w tej grze sił), nosiła w samej sobie zarzewie dysharmonii.

Szale tej wagi nigdy nie dały się utrzymać w zamierzonej teoretycznie równowadze. W Polsce więc powojennej najpierw były one wychylone na korzyść Sejmu (określonego w tzw. „Małej Konstytucji“ z r. 1919 mianem „suwerennego“), doprowadzając z czasem do potępionego jednomyślnie przez cały kraj „sejmowładztwa“; potem znów szala w wiadomy sposób przechyliła się na korzyść rządu.

Otóż konstytucja spór o pełnię władzy pomiędzy rządem a sejmem rozstrzygnęła — odbierając ten atrybut obu organom, a wyposażając we władzę niepodzielną osobę Prezydenta.

Odrzucono dalej wywodzącą się z fikcji „kontraktu społecznego“ Rousseau tezę o „pochodzeniu władzy od narodu“. Przyjęto natomiast najwidoczniej założenie, iż władza jest, jako *funkcja absolutna,* wyrazem praw odwiecznych rządzących ludzkością — jedna i niepodzielna; piastunem tej władzy uczyniono Prezydenta.

Ciekawym będzie tu zapewne przytoczenie stanowiska jakie zajęli w kwestii teorii pochodzenia władzy myśliciele polscy, o których poprzednio wspomniałem. Otóż Hoene-Wroński w wydanej w Paryżu przed blisko 100 laty, bo w 1839 r. „Metapolityce“ [2]) pisze dosłownie a dosadnie: „słynne umowy społeczne, przez które rzekomo wyprowadza się prawnie istnienie Państw, nie są niczym innym, jak grubą niedorzecznością. W rzeczy samej, instytucja Państwa, tj. zrzeszenie moralne i prawne ludzi, które ma za przedmiot rękojmię sprawiedliwości przez ziszczanie postępków moralnych ludzi, nie może się stanowić inaczej, jak przez Władzę Moralną, hyperfizyczną albo całkiem ideową, i wyższą od zwykłej woli człowieka, który nie jest zgoła ani autorem ani stwórcą praw moralnych, ani przeto stosunków ludzkich, ustanawiających sprawiedliwość. Toteż, władza ta moralna, która przez wpływ Boży, z jakiego jedynie wypływają prawa moralne, przewodzi ustanowieniu Państw, zawiera już wyżej rzeczone trzy elementy wszelkiej władzy społecznej, to znaczy, prawa, mianowicie prawa moralne, wolność i przymus; tak, że na mocy tych elementów, żaden człowiek nie może wyłamywać się spod zobowiązania moralnego wchodzenia z innymi ludźmi w stosunki prawne, ustanawiające Państwo. A wówczas, nie mając prawa albo władzy moralnej wyłamywania się spod tego zobowiązania, i mogąc, w następstwie, być zmuszonym do wypełnienia go, jak, zapytujemy, członek Państwa może zawierać w sposób wolny umowę społeczną, by wchodzić z innymi członkami tego Państwa w stosunki prawne, które, niezależnie od jego woli, a nawet niezależnie od jego rozumu, są ustalone nakazująco przez prawa moralne świata? Jest to niedorzeczność“. Podobne stanowisko zajmuje Jaworski, który w swym dziele p. t. „Projekt konstytucji“ wywodzi teorię o pochodzeniu władzy od narodu z systemu myślenia indywidualistycznego. Stanowisko pokrywające się z tezą konstytucji zajmują też jej komentatorowie z kół pisarzy katolickich, odrzucających indywidualistyczny sposób myślenia.

Powracając do zacytowanego powyżej zdania Hoene-Wrońskiego, pragnę zwrócić uwagę na fakt, że nasz wielki myśliciel już przed stu z górą laty miał ustalony pogląd, tak znacznie wyprzedzający epokę. *Całego wieku XIX po nim i początku XX wieku trzeba było na to, by ludzkość doszła do wniosków, wypowiedzianych przez naszego filozofa 100 lat wcześniej.* Jest to jednym z wielu dowodów wielkości umysłu tego filozofa, tak jeszcze dotąd niedocenianego — zwłaszcza (jak zwykle) w swojej własnej ojczyźnie.

Jeżeli Prezydentowi oddano w ręce pełnię władzy, musiano też odpowiednio skonstruować kwestię jego odpowiedzialności. Konstytucja w pełnych prostoty w formie, a głębokich w treści słowach ustala, iż za losy Państwa spoczywa na Prezydencie *odpowiedzialność wobec Boga i historii.*

I oto powiało na nas po raz drugi tchnienie nieśmiertelności, tchnienie praw odwiecznych. To wyraźne powiązanie spraw ludzkich, zresztą tak doniosłych, jak władanie w państwie — z prawem Bożym ma w sobie niezwykłą wymowę.

Świadczy to, iż twórcy konstytucji kwietniowej zdawali sobie sprawę z panowania bożego „jako w niebie tak i na ziemi“ i nie zawahali się w najistotniejszym punkcie nowego prawa dać wyraz tej prawdzie.

Przepis ten stanowi też jakby dodatkowe wyjaśnienie stanowiska konstytucji w kwestii pochodzenia władzy: jako funkcja absolutna, wynikła z praw odwiecznych, za sprawowanie której ponosi Prezydent odpowiedzialność przed Bogiem — *nie może władza pochodzić w swej istocie od nikogo, jeno od Boga* i tak oto powracamy do zgody z odwieczną tezą kościoła katolickiego o pochodzeniu władzy od Boga, z którą to tezą wzięła rozbrat konstytucja poprzednia, mówiąca o pochodzeniu władzy od narodu. *Władza nie pochodzi od narodu,* a jedynie naród wyznacza piastuna władzy, a to w sposób prawem przepisany.

Zdaje mi się, że w takim ujęciu jest cała ta, teoretyczna konstrukcja pochodzenia władzy, o którą tyle było sporów, wyjaśniona w sposób, który zwolennicy przeciwstawiających się sobie dotąd poglądów będą mogli przyjąć.

Przepis o odpowiedzialności Prezydenta przed Bogiem, ważny dla wykładni teoretycznej, ma też duże znaczenie moralne, nade wszystko jednak nie można zapominać, że jest on ujęty w formę obowiązującej normy prawnej. Konsekwencją prawną tego przepisu jest też art. 19 Konstytucji, zawierający rotę przysięgi Prezydenta. Rota powyższa nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, iż *złożyć ją może jedynie chrześcijanin,* gdyż powołuje się na Boga w Trójcy Świętej Jedynego i na Świętą Mękę Syna Bożego.

Wyżej scharakteryzowane przepisy odpowiadają całkowicie myśli, wyrażonej przez śp. prof. Jaworskiego, w jego projekcie konstytucji, iż „Prezydent sprawuje władzę wedle zasad moralności Chrystusowej“.

Po omówieniu postanowień konstytucji dotyczących kwestii władzy i jej piastuna, przejdę w nast. artykule do przedstawienia ideologii konstytucji w odniesieniu do społeczeństwa.

*(Dalszy ciąg nastąpi).* *Dr. Juljusz Braun*

[1]) *K. W. Kumaniecki: Ustrój polityczny Polski,* Konstytucja kwietniowa i system wyborczy. Kraków 1937 str. 29.

[2]) *Hoene-Wroński:* Metapolityka, przeł. J. Jankowski, str. 210.

---

*(Dokończenie ze str. 4-ej).*

remu ich zasadniczy i ortodoksalny odłam w przeciwieństwie do *swatantrików* Bhawawiweki zawdzięcza nazwę *prasangików.*

Rozumowanie ich polega na ustawicznym, niekiedy mistrzowskim, niekiedy naiwnie naciągniętym igraniu antynomiami. Są to bądź prawdziwe, znane w późniejszej indyjskiej i europejskiej filozofji antynomie, bądź też asumpt do nich dają słabe punkty hinajanistycznych koncepcyj. Oczywiście wykorzystany jest „pierworodny grzech” Buddyzmu, najwięcej trudności wszelkim szkołom sprawiająca antynomia pomiędzy apersonalizmem a ważnością karmy. Wszelkie dotychczasowe teorie buddyjskie miały na celu uzasadnienie realności „czynu” przy zachowaniu ortodoksalnej negacji „sprawcy”. Nagardżuna traktując „sprawę” i „czyn”, jako pojęcia sprzężone, śmiało wyciąga ostatnie konsekwencje: z nieistnienia „sprawcy” wnioskuje o nieistnieniu „czynu”. Rozważa obie tezy uznawane przed nim: 1) istnienie realne „sprawcy” i iluzoryczność „czynu” (Upaniszady Wedanta) i 2) istnienie realne „czynu” bez „sprawcy’ (Hinajana) — i wykazuje, że obie te tezy są niemożliwe do utrzymania. Podobnie do sprzeczności prowadzi teza o realności zarówno sprawcy jak czynu. Jeżeli np. ktoś „idzie”, to nie można o nim powiedzieć, że właśnie idzie, bo ten, który idzie, przy przyjęciu wspomnianej tezy, nazywa się „idący” (sprawca). Jeżeli powiem o nim, że idzie, będziemy mieli do czynienia z dwiema czynnościami „chodu” równocześnie: jednej, dzięki której nazywam go „idącym”, drugiej, na zasadzie której mówię, że właśnie „idzie”. Oczywiście czwarta możliwa teza, że zarówno sprawca jak i czyn są nierealne potwierdza tylko negatywistyczne stanowisko Nagardżuny.

(c. d. n.)

*Konstanty Régamey.*

[1]) Przekład: Max Walleser, *„Die Mittlere Lehre (Madhyâmika Çâstra) des Nâgârjuna nach der tibetischen Version übersetzt”* Heidelberg 1911. Przekład tego samego dzieła przez tego samego autora według źródeł chińskich ukazał się w Heidelbergu w 1912 roku.

[2]) Przekład Yamaguchi, Journal Asiatique, 1929, II, str. 1 — 86.

[3]) Patrz niżej.

[4]) Przekład G. Tucci, *„Le Cento Strofe”,* Studie materiali di Storia delle religioni, vol. I, Roma 1925.

[5]) Przekład: L. de la Vallée Poussin, Muséon, VIII, 1907, XI, 1910, XII, 1911.

[6]) Przekład częściowy. T. Szczerbacki, *„Conception of Buddhist Nirvana”,* Leningrad 1927, str. 65 — 78, oraz St. Schayer, „Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapada” Kraków 1931.

[7]) Przekład: L. de la Vallée Poussin, Paris 1907.

[8]) Przekład: W. H. D. Rouse, London, 1922.

[9]) Traktat *Czang-czen-lun* został ostatnio przetłomaczony przez de la Vallée Poussin'a: *„Le joyau dans la main”,* Mélanges chinois et bouddhiques, II, Bruxelles, 1933, str. 68 — 138. Tekst ten niezupełnie potwierdza tradycję tybetańską. Jakkolwiek w szeregu założeń reprezentuje Bhawawiweka szkołę Madhjamików, liczne tezy jego traktatu muszą być zakwalifikowane jako należące do szkoły Widźnianawadinów.

[10]) Czandrakirti przeczy jakoby pomiędzy Nagardżuną a Arjadewą zachodziły jakieś różnice doktrynalne.

[11]) Por. „Zet” 1935 Nr. 9.

[12]) Bhawawiweka wykazuje, że wszystkie „osiem zaprzeczeń” Nagardżuny dadzą się doskonale objaśnić przy pomocy koncepcji Sautrantików.

[13]) Por. St. Schayer „Anityata” str. 20.

[14]) Por. ibid. str. 20.

[15]) Patrz wyżej.

[16]) Dla dziejów logiki ważne jest prawo określane przez Madhjamików nazwą *atiprasanga* i orzekające, że z każdej tezy wynika jej zaprzeczenie, a z jej zaprzeczenia prawdziwość wszelkich tez. Por. S. Schayer, Anityata, str. 19, oraz Spraw. Polskiej Akad. Um. XXXVIII, Nr. 2, str. 19.

# Reflektorem po prasie

Odbywająca się od dłuższego czasu na łamach „Szpilek“, „Wiadomości Literackich“ i innych pism komunizujących nagonka prasowa na red. „Prosto z Mostu“, Stanisława Piaseckiego, przekroczyła ostatnio ramy przyzwoitości i etyki, obowiązującej w naszym kraju. Mam na myśli „numer primaaprilisowy“ rzeczonych „Szpilek“, wypełniony stekiem obelg, od których czytelnikowi robi się niedobrze. Niedawno A. Słonimski rozpływał się w „Kronice tygodniowej“, „Wiad. Literackich“ nad wysokim poziomem satyry i humorystyki polskiej, specjalnie „lewicowej“, przypisując m. in. sobie ojcostwo tego złotego wieku naszego szmoncesiarstwa. Nie powiem, żeby rzeczony „numer primaaprilisowy“ potwierdził tę opinję. W tym steku obelg trudno doszukać się krzty dowcipu. I to pobudza do melancholijnych refleksyj. Zadziwiające, do jakiego chamstwa posunąć się potrafią w swej ciemnej, fanatycznej pasji organy tych kół, które deklamują wciąż o kulturze i postępie, biadając nad osławionem „barbarzyństwem endeckiem”.

Zjawisko takie, jak nagonka rasistowska na red. Piaseckiego dowodzi, że wchodzimy w okres sromotnego obskurantyzmu. Miał rację Stanisław Brzozowski, gdy pisał w swym „Pamiętniku“ o „chamach z masonerji“. Coraz więcej utwierdzam się w przekonaniu, że zdziczenie obyczajów publicznych w Polsce płynie z całkiem innego źródła, niż to głosi wrzask ultra - humanitarnych.

Nie byłem nigdy „endekiem“, przeciwnie, trzymałem się zawsze zdala od tego stronnictwa, a nawet ucierpiałem parokrotnie od jego adherentów. Muszę jednak stwierdzić, gwoli prawdzie, że choć tyle się pisze o „rozwydrzeniu endeckich chuliganów“, nie znam faktu tak ohydnej nagonki na literata i publicystę za jego pochodzenie *semickie*, inspirowanej z tamtej strony. Ani Boy-Żeleński czy Kaden - Bandrowski nie byli nigdy publicznie atakowani za swe pochodzenie od frankistów, ani też nie urządzano nigdy w Polsce tak systematycznych i nieprzyzwoitych nagonek prasowych na Tuwima czy Słonimskiego za ich żydowstwo. *Pierwsza w Polsce nagonka rasistowska sensu stricto została zorganizowana przez koła lewicowe, z inspiracji wolnomularskiej i żydowskiej.* To będzie zanotowane przez historję. I niech o tem pamiętają ci, którzy ją wszczęli, oni to bowiem stworzyli faktyczny precedens.

Jest oczywistem, że kampanja przeciw red. Piaseckiemu jest „zemstą za Rzymowskiego“, obmyśloną i wykonaną przez loże i ich jurgieltników. Oni sami się z tem nie kryją, jak widać z bluffu primaaprilisowego Minkiewicza (o plagjacie z Opatoszu) w „Szpilkach”. Ale Rzymowskiego atakowano za spełnione czyny, tu zaś lży się za pochodzenie rasowe. Różnica bije w oczy.

I bije w oczy jeszcze jedno. Nagonka, o której mowa, wygląda na brzydką walkę konkurencyjną „Wiadomości Literackich“ z tygodnikiem „Prosto z Mostu“. Aluzje do pochodzenia red. Piaseckiego zaczęły się w organie p. Grydzewskiego, a później dopiero przeobraziły się w orgję zniewag i wymysłów w „Szpilkach“, które są tychże „Wiadomości“ kreaturą.

„Wiadomości“ napaściom tym sekundują. Na bezstronnym obserwatorze musi zrobić przykre wrażenie fakt, że p. Słonimski, który pierwszy zaczepiał red. „Prosto z Mostu“ za jego semickie koneksje rodzinne, obecnie udaje, z wyrafinowaną perfidją, że bierze obronę p. Piaseckiego. Specyficzny to „humanitaryzm“.

Gdy „Polska Zbrojna“ wypisała wam panowie swe „sine qua won”, wyście odpowiedzieli, że Polakami są ci, co nimi być *raczą*. P. Piasecki nie należy do tych, którzy „raczą”, lecz *chce być i jest Polakiem*. I oto wy sami wypominacie mu, że kto ma domieszkę krwi semickiej, nie powinien wchodzić między narodowców, między „endeków“. Otóż my wolimy takich, co chcą być Polakami, niż takich, co nimi być raczą. Choćby nawet mieli oni czelność bawić się w ambasadorów „cywilizacji Adama Mickiewicza“.

Zawsze trzymałem się tej zasady, że nie krew pokala człowieka, lecz jego czyny. To też, wierzcie mi pp. Grydzewscy i Słonimscy: nie dlatego zaczęto was „nie kochać“, że jesteście Żydami, lecz dlatego znienawidzono rasę żydowską, że tacy jak wy, kompromitowali ją notorycznie swojem postępowaniem .

P. S. O piórach polskich, spełniających „brudną robotę” owej nagonki, za jurgielt cudzy, myślę, że i wspominać nie warto. One są sprostytuowane.

*

Po art. moim „Przyszedł djabeł i nasiał kąkolu”, ukazało się już w prasie kilka ech „rewelacyj” „Pro-Christo”. Naprzód w „Warsz. Dzien. Nar.” z 4.III. 1937 r. ukazała sie złośliwa notatka (2-ga z rzędu) p. t. „Wrońskiści propagują kabałę”, podpisana inicjałami B. C. Zawiera ona kłamstwo, że wrońskiści „przyznali“, że Wroński oparł się w niektórych swych dziełach na kabalistycznym pojęciu „sehel“. Odpowiadam z uśmiechem (bo widzę już, że kłamią rozmyślnie, by mnie wyprowadzić z równowagi): nieprawda, dziecinko, wrońskiści tego nie przyznali, stwierdzili tylko, że Wroński użył *hebrajskiego* słowa sehel, oznaczającego „rozum”. Hebrajskich słów, jak np. „alleluja!”, używa i Kościół katolicki, wolno więc i Wrońskiemu. Pojęcie „rozum” nie jest kabalistyczne, lecz ogólno-ludzkie, występuje zarówno w Starym Testamencie (a więc nietylko w kabale) pod nazwą sehel, jak u Greków pod nazwą nous, logos (to ostatnie także w Ewangelji i nauce Kościoła), u Francuzów pod nazwą raison, i t. d. O ile B. C. oraz redakcja „Pro Christo” nie wiedzieli tego, kładę to na karb ich rzadkiej styczności z rozumem.

W „Pro Christo” z marca 1937, znajdujemy zapowiedź odpowiedzi w nast. numerze, p. t. „Zamiast odpowiedzi”, podpisaną znów anonimem „Zastępca”. Nie uważałem za stosowne odpowiadać na tę notatkę, pozbawioną istotnej treści, w nadzieji, że doczekam się głębszej i uczciwszej polemiki. Ponieważ nowy numer „Pro Christo” dotąd się nie ukazał, poświęcam jej teraz słów parę.

Jest dla mnie niepojętem, że redakcja „Pro Christo” nie odczuwa nieprzyzwoitości charakteru i tonu swego wystąpienia. Dziwi się ona, że na jej „spokojne i rzeczowe artykuły” zareagowałem „nieokiełznaną pasją”. Jest to jakaś ślepota i naiwność bezgraniczna (jeśli nie przypuścimy perfidji i złej woli). Czy redaktor „Pro Christo” nie rozumie, że znieważył mnie i innych poważnych ludzi, Polaków i katolików, m. in. i takich, którzy całe życie walczyli z masonerją i byli przez nią prześladowani? Czy nie dostrzega, że artykuły inkryminowane nie były „rzeczowe” i „spokojne”, lecz zawierały ohydne insynuacje, zniesławiające nas w opinji publicznej? Czy sam ks. Pawski mógłby polemizować spokojnie z kimś, ktoby go nazwał zdrajcą, sprzedawczykiem, agentem żydostwa i masonerji, Judaszem Kościoła katolickiego?

To samo pytanie pod adresem redakcji „Prosto z Mostu”, która przedrukowując przychylny n. b. dla Wrońskiego ustęp z art. ks. Ciemniewskiego — pomówiła obie strony o zacietrzenie: Czy, gdy ktoś zamaskowany wypada z zaułka i wali mnie pałką po głowie, mogę zachować taki objektywizm, by doń powiedzieć: „Fe, to nieładnie. Chodźmy do najbliższego baru i porozmawiajmy spokojnie o motywach pańskiego czynu”. Jest to możliwe między aniołami, lecz nie pomiędzy ludźmi.

Ale dość o tem. Pomówmy o czem innem. Nazywa się „nieprzyzwoitym trickiem” rozróżnianie między inspiracją redakcji, a inspiracją autorów artykułów, zamieszczanych w „Pro Christo“. Otóż 1-o chciałem odciążyć redaktora „Pro Christo” z zarzutu świadomego paszkwilu; z szacunku dla niego, wolałem przypuścić przeoczenie i inspirację cudzą, 2-o informowano mnie, że w samej rzeczy inspiracja, zarówno jak autorzy art. „To ma być zbawca Polski?”, pochodzą z poza redakcji. Obecnie przyjmuję do wiadomości pełne żyro ks. Pawskiego, i będę go traktował na równi z tamtymi napastnikami. Ale to może gorzej dla niego.

„Pro Christo” uprawia niebezpieczny proceder, dyskryminując wszystko, co jest pochodzenia żydowskiego, nawet słowa hebrajskie z Pisma Św. Podważa się w ten sposób samą podstawę katolicyzmu: tak np. świadectwo boskości Chrystusa opiera się a) na proroctwach, b) na cudach; świadectwo to runie, gdy stwierdzimy z odrazą, że przyjście Chrystusa Pana wyprorokowało kilkunastu Żydów, a wiadomość o Jego cudach mamy od 4-ch Żydów. Rozszerzanie takiej atmosfery psychicznej doprowadzić musi w Polsce, za przykładem hitleryzmu, do usunięcia z chrześcijaństwa dekalogu, i Pisma Św. Starego Testamentu, potem do otwartej herezji, a wreszcie do hitlerowskiego hasła: „Juda-Christus verrecke?” (Przepadnij, Żydzie (Chrystusie!) nalepianego przez młodzież niemiecką na bramach kościołów. Walczyć z Żydami trzeba mądrze. Gdy się tego nie umie, można wyrządzić niepowetowane szkody sprawie, której się służy.

Jeżeli rzekomo „apokaliptyczny” ton mego artykułu jest śmieszny (wogóle Apokalipsa, to rzecz śmieszna, nieprawdaż ks. redaktorze? — niewiadomo dlaczego Kościół zaliczył ją do tekstów świętych?), to szczególnie wesoło nastraja zarozumiały ton redakcji „Pro Christo”, która — wbijając znów nieprzyzwoicie klin między „Zet” i „Merkuryusza” — radzi: „czekać na naszą rozprawę z Zetem”. Ks. Pawski nie ma widocznie poczucia dystansu i hierarchji: nie rozumie, że pismo jego jest wydawnictwem popularnem, demagogicznem i polemika jego z Zetem wygląda mniej więcej tak, jak polemika np. „Expressu Porannego” z „Przeglądem Filozoficznym”. Przymawiacie J. Babińskiemu, że nie jest filozofem; ale z artykułów w „Pro Christo”, nie widać wcale, by to był organ jakichś szczególnie subtelnych spekulacyj filozoficznych czy teologicznych. Porywać się na „obalanie” tak olbrzymiej struktury myślowej, jak filozofja absolutna Wrońskiego, z takim aparatem środków naukowych, jakim rozporządza redakcja „Pro Christo”, to coś jakby z motyką na słońce, albo z feljetonami Wiecha na doktrynę św. Tomasza z Akwinu.

W sukurs „pismu młodych katolików” przyszedł poważniejszy organ, „Przegląd katolicki”, z 28.III. 1937. Okazuje się, że coraz więcej jest w Polsce ukrytych znawców i badaczy wrońskizmu, pracujących konspiracyjnie. Bardzo to miłe zjawisko; szkoda, tylko, że trud ten wydaje owoce wyłącznie negatywne, w postaci skrzętnego wyłapywania wszystkiego, co może posłużyć za zarzut przeciw Wrońskiemu.

P. dr. Józef Świecki, autor art. „Wroński a kabała” przejawia istotnie dużą erudycję. Ponieważ zaś przemawia w tonie przyzwoitym, powstrzymując się od inwektyw i epitetów obelżywych, zasługuje ze wszechmiar na rzeczową, objektywną odpowiedź. Postaram się dać ją już w n-rze nast. „Zetu”. Narazie ograniczę się do kilku uwag:

1) Pierwsze wystąpienie p. Stańskiego w „Pro Christo” trudno nazwać „dyskusją naukową”, wobec czego i artykulik w „Zecie“: „Oszczerstwo czy ignorancja“ nie mógł „obniżyć powagi” tej dyskusji. Napisałem go ja sam, aby wymierzyć sprawiedliwość niesumienności ludzkiej. Z naszej strony sprawa jest jasna, nikt z nas skrywać się za anonimy i pseudonimy nie potrzebuje. Niestety z drugiej strony „fair play” nie widzę. I doprawdy dziwię się, *dlaczego przedstawiciele Kościoła występują pod maską, jeżeli bronią dobrej sprawy?* Przy tej okazji apeluję tedy raz jeszcze do uczestników polemiki, by występowali w niej pod pełnemi nazwiskami, biorąc osobistą odpowiedzialność za napisane słowa.

2) Za przykładem „Pro Christo” p. dr. Świecki obrusza się na rzucane z naszej strony „różne podejrzenia” pod adresem strony przeciwnej. Ale Chrystus mówi wszak: „Po owocach ich poznacie je”. Idziemy więc tylko za wskazówką Chrystusa. Owoc wystąpienia „Pro Christo” jest więcej niż oczywisty: *rozbicie się porozumienia prasowego kilkunastu pism, organów młodego pokolenia, zjednoczonych — po raz pierwszy w Polsce — dla zgodnej i systematycznej walki z masonerją, komunizmem i depRAWacją naszych obyczajów publicznych* (w prasie, szkolnictwie, literaturze i t. d.). Nic dziwnego, że pisma te, pod wpływem akcji „Pro Christo”, poczuły do siebie nieufność wzajemną i zaprzestały tej pożytecznej dla Polski współpracy. Ale też zrozumiały jest okrzyk radości, jaki podniosły — po wystąpieniu „Pro Christo” — zaalarmowane niebezpieczeństwem, pisma Fołksfrontu. Podkreślił to świetny publicysta Adolf Nowaczyński, choć i on nie wiedział o wielkości wyrządzonej szkody.

Niech p. Świecki nie sądzi, że redakcja „Pro Christo” nie wiedziała co czyni. Fakt istnienia porozumienia prasowego był jej doskonale znany. Więcej: przy pomocy członków tego porozumienia, specjalnie *mojej* (nigdy nie oduczę się tej dobrej woli i naiwności), urządziła redakcja „Pro Christo” ów wiec antykomunistyczny w „Filharmonji”; poczem za pomoc naszą w ten sposób się odwdzięczyła. Zresztą wystarczy przeczytać inkryminowane artykuły w „Pro Christo”, by zobaczyć, że dąży się tam świadomie do rozbicia porozumienia, ostrzegając szczególnie „Myśl Polską” i „Merkuryusza” przed współpracą z „Zetem”; bo o innych pismach, związanych z obozem katolickim i narodowym wiedziano i tak, że się „spłoszą”.

Mogła to być „intryga kleru”, tak czy tak jednak była to *ciemna* w swej genezie intryga. I dlatego nie chcę wierzyć, by inspirował ją Kościół, który — nawet mając zastrzeżenia przeciw wrońskizmowi — mógł tylko cieszyć się ze zjednoczenia młodych przeciwko wrogom katolicyzmu. Musiała więc nasunąć się siłą rzeczy wręcz odmienna hypoteza, nie tak nieprawdopodobna, jak przypuszcza dr. Świecki.

Piszę to, by odeprzeć zarzut, że lansujemy insynuacje z palca wyssane.

3) Co do „seheljanizmu”, to stwierdzam raz jeszcze, że Wroński w dobie ostatecznej krystalizacji swej doktryny usunął tę nazwę i zastąpił ją przez *Parakletyzm*, który jest właściwym „duchem ożywiającym” Mesjanizmu. Dostarczę na to dowodów (A „duch Prawdy”, Duch Święty, to idea nawskroś chrześcijańska, nie Staro - Testamentowa).

4) Ale i „seheljanizm” nie dowodzi wpływów kabały, o której we wszystkich dziełach Wrońskiego niema ani jednej wzmianki *pozytywnej*, przeciwnie zaś, są *negatywne*. Co do interpretacyj i własnowolnych komentarzy wrońskistów francuskich, to one nas, wrońskistów *polskich* nie obowiązują. Wyświetlę szczegółowo i tę sprawę. (Jeśli nawet, mając już przed sobą Prawo Stworzenia, można się doszukiwać jakichś zbieżności mglistych z tezami kabały, jak i z tezami mnóstwa innych, pomacku zdążających do prawdy, systemów mistycznych, filozoficznych, religijnych, czy naukowych, to nie dowodzą one nic więcej jak to, że *prawda raz odkryta, daje klucz do jej cząstek, rozsypanych poprzednio wszędzie;* lecz Wroński doszedł do niej samodzielnie, polotem własnego genjuszu, a już najmniej wpłynęły nań jakiekolwiek fantasmagorje mistyczne, których był wrogiem nieprzejednanym).

Tyle narazie o tem. W „Czasie”, ukazał się w związku z polemiką art. prof. Rubczyńskiego, (p. t. „Obosieczna broń”), któremu też poświęcę nieco uwagi w nast. numerze.

*J. Braun.*

# Ogólna krytyka

## materjalizmu fizykalnego (VI)

*Sprostowanie.* Proszę o poprawienie w n-rze poprzednim (1-ym z r. 1937) następujących błędów:

W tytule zamiast: „III”, ma być: „V”.

Kolumna 5 wiersz 37 od dołu zamiast: „do”, ma być: „od”.

Kolumna 1, wiersz 22 od góry zamiast: „opisanych”, ma być: „opisowych”.

Kolumna 5 wiersz 37 od dołu ziamiast: „z wartości”, ma być: „zwartości”.

*

Otóż założenie mechanistyczne, że, przy wzrastającej komplikacji układów elementów, możemy natrafić na związki tak różne między sobą jak kawałek (MM) i „kawałek” (czyli conajmniej jedno indywiduum, albo ich organizacja) (M. Ż.), opiera się o wizję świata jakościowego z poglądu życiowego: takie bowiem terminy jak a) „zachowanie się” w znaczeniu *organicznem* i to i czasowem i przestrzennem, (t. zn. zachowanie się identycznego ze sobą żywego indywiduum mimo zmienności w jego obrębie) a nie zachowanie się jako bierna niezmienność danego układu martwego, lub niezmienność praw tym układem rządzących, b) rozmnażanie się i c) odżywianie się, implikuje opis świata w bardzo skomplikowanych terminach stosunków jakości u danego, obserwującego świat żywego indywiduum, nie sprowadzalnych w swej takości do stosunków między - atomowych, w których stosunki ciał martwych w obrębie poglądu fizykalnego w danem przybliżeniu są bez reszty wyrażalne. Czyli twierdzenie powyższe jest z czysto-mechanistycznego punktu widzenia nieusprawiedliwione. Aż do pojawienia się „kłaczka materji żywej” możemy mówić o wszystkiem w terminach atomowych, nie inwokując żadnych jakości, prócz chemiczno - postaciowych: jak tylko pojawia się (M. Ż.) coś zmienia się radykalnie: nie możemy o niej mówić, jako o takiej, t. zn. w odróżnieniu właśnie od (M. M.), w tychże samych terminach: różnica musi być wyrażona w terminach innych, o ile wogóle wyrażoną być ma: możemy bowiem tak samo mówić „atomowo” o zdechłej jak i o żywej myszy np., ale wtenczas różnicy między żywą, a zdechłą myszą nie uwydatnimy; byhewjurystyczny chemik znalazłszy zdechłą mysz opisze doskonale w terminach atomowych proces jej putrefakcji, ale absolutnie nie potrafi zdać sprawy skąd się wziął nagle w tem miejscu ulicy np. przedmiot tego rodzaju, że taki właśnie proces między takiemi ciałami chemicznemi był właśnie w nim możliwy. Gdy zaś przed chemikiem takim żywa mysz ucieknie, będzie musiał on mieć konsekwentnie wrażenie cudu — oczywiście o ile zrobimy „niedozwolony eksperyment myślowy” i założymy, że pierwszy raz widział on żywe stworzenie — z siebie samego bowiem prawdziwy byhewjurysta nie zwykł robić sobie specjalnego problemu.

Więc czyż nie uda się nam za mechanistów stworzyć jakiegobądź modelu tego przejścia od wieloatomowej drobiny białkowej np. do żywej plazmy — czyż pozostanie to wiecznie wiszącym nad nami koszmarem, którym ze swych laboratorjów straszyć nas będą mechaniści, *już już tuż tuż* obiecując ostateczny, przekonywujący eksperyment, wykazujący zupełną sprowadzalność (M. Ż.) do (M. M.). Zdaje się, że tak będzie, o ile nie zechcemy dać się unieść werbalnym zapewnieniom i powierzchownym analogjom między pewnemi układami materji martwej i żywej co do pewnych właściwości istotnych tej ostatniej: jakiemiś płynnemi kryształami, ameboidalnem zachowaniem się kłaczka koloidu w spirytusie, przemianą materji analogiczną do odżywiania się i innemi zupełnie nieistotnemi sztuczkami.

Tu muszę poruszyć jeden z tak zwanych „problemów genetycznych”, które zwykle lekceważone są przez idealistów, ale które dla materjalistów, jako pewnego typu realistów, nie mogą być obojętne. Wydaje się, że jeśli żywa plazma jest czemś chemicznie niesłychanie niestałem (przyczem zachowuje ona ciągle swój kształt indywidualny, swoją postać, identyczność osobniczą w wymiarach czysto „zewnętrznie” deskryptywnych), składającem się z połączeń wysoce nietrwałych, to to, że taki układ mógł przy pewnych odpowiednich, rzadkich warunkach gdzieś kiedyś powstać, musiałoby być faktem bardzo niezwykłym, krótkotrwałym, przelotnym. Tymczasem widzimy życie pleniące się na całym globie naszym z siłą wprost szatańską, mimo że u podstawy jego leżą, z punktu widzenia natury martwej, procesy nadzwyczaj wyjątkowe, oparte o stosunki połączeń wysoce nietrwałych i potwornie wprost, w stosunku do połączeń nieorganicznych, skomplikowanych. Problem poboczny, ale wcale nie do pogardzenia, który dość dziwnie się przedstawia w mechanistycznem oświetleniu.

A więc modelu tego przejścia od materji martwej do żywej nie mogą nam podać mechaniści, poza stwierdzeniem po-wstawania pewnej nowej „jakości”, tej (M. M.), przy pewnym stopniu komplikacji połączenia. Nadmienić należy, że, o ile mowa o tych „jakościowych różnicach” między elektronami, a ich kombinacjami, t. j. atomami i atomami i ich kombinacjami drobinami, a dalej drobinami wielce skomplikowanemi ciał organicznych, to przejście między atomami a drobinami jest fizykalnie „wielkie” i daje w istocie duże różnice własności, podczas gdy, jeśli już raz jesteśmy w wymiarze drobin, to rzeczywiście różnice, fizykalnie biorąc, są małe — są to tylko kwestje ilości i konfiguracji ciągle tych samych elementów t. j. atomów (w przeciwieństwie do przejścia poprzedniego) — a jakościowo właśnie (czyli „własnościowo” w naszym wymiarze = makro) dają odchylenia kolosalne, dochodzące aż do tak olbrzymiej (według mnie wogóle niewymierzalnej) różnicy, jak między (M. M.) a (M. Ż.). Jest to zarzut poboczny niejako, ale temniemniej wykazujący brak pewnej symetrii w mechanistycznej koncepcji życia. (C. d. n.).

*S. I. Witkiewicz.*

# Czy wrońskizm

## jest sprzeczny z doktryną katolicką

Dokończenie ze str. 3-ej.

żanie drugiego...“. „Fideizm nie mógł być długo tolerowany przez Kościół; po kilku drobniejszych potępieniach *został on ostatecznie napiętnowany na soborze watykańskim, jako doktryna obca nauce katolickiej*“... „Potępienie, jakiego doznał, głębiej weszło tam (na Zachodzie) do świadomości katolików i *przywróciło rozumowi w dziedzinie wiary jego odwieczne prawa*“ (str. 6 — 8).

Tak być musiało, skoro rozum jest wyższym organem poznania Boga niż wiara. To też rozumowi przynależy atrybut dowodzenia prawdziwości wiary, jako że niższe zatwierdza się przez wyższe. Wyraźnie też mówi św. Tomasz:

„Trzeba przedewszystkiem wiedzy, która byłaby wiedziana lepiej, niż wszystko inne, i byłaby *wiedzą ponad wszystko;* jest nią metafizyka, która WSZYSTKO UDOWADNIA, a której nic istniejącego przed nią udowodnić nie może“.

Przypominam znowuż, że nie idzie tu o dowód empiryczny czy logiczny „rozumu przyrodzonego“, jak mniema prof. Rubczyński w swym artykule „Obosieczna broń“, wymierzonym przeciwko tezie Wrońskiego o religji dowiedzionej, a niewolnym niestety od ducha fideizmu [15]). Mowa o dowodzie transcendentalno - metafizycznym, a nawet o dowodzie achrematycznym, *wywiedzionym a priori metodą genetyczną z samej istoty wnętrznej absolutu*, co ma na myśli Wroński, a czego św. Tomasz, w ówczesnej epoce filozofji, jeszcze nawet nie mógł przewidzieć.

Trudniejsza sprawa z tajemnicami, gdyż idea „tajemnicy religijnej“ jest bardziej ezoteryczna od idei dogmatów, które teologja współczesna jest skłonna coraz bardziej uznawać za problematy dla rozumu. Ale:

1) Dogmatem jest, że dla rozumu oświeconego światłem chwały znikną wszelkie tajemnice [16]).

2) Sobór watykański wyraźnie orzeka, że tajemnice są niedostępne dla „rozumu przyrodzonego“ [17]), a więc nie dla rozumu transcendentnego, o ile ten rozwinie się w ludzkości; zasadniczo więc „poznanie metafizyczne“, supraracjonalne, może sięgnąć tajemnic.

3) Pius IX przeciwstawia się twierdzeniu, jakoby „rozum *własnemi siłami* i zasadami zdołał dojść do poznania i zrozumienia wszystkich nadprzyrodzonych prawd i tajemnic“ (List *Tuas libenter*, 21. XII, 1863); a więc rozum może osiągnąć to poznanie *nie o własnych siłach*, przy pomocy nadprzyrodzonej, a pomocą taką jest przecież Objawienie i łaska, działanie Słowa (Chrystusa) i Rozumu stwórczego (Ducha Świętego) w nas.

4) Święci mieli, już za życia, takie wzniesienia ekstatyczne ku Istocie Boskiej, w bezpośredniem oglądaniu empireum; czemuż więc nie miałby go mieć filozof, skoro duch - intelekt wyżej sięga niż światło wiary.

5) Wroński sam pisze, że dla rozumu spekulatywnego tajemnice wiary są nierozwiązalne, natomiast znikają one dla „Ducha Prawdy“ w nas, czyli rozumu absolutnego.

6) Wytłumaczenie tajemnic należy rozumieć w innem znaczeniu, niż to się mniema potocznie; nie wyjaśni też ono nic tym, którzy — za przykładem genjuszu Wrońskiego — nie rozwiną w sobie rozumu transcendentnego. Zresztą i podług Wrońskiego, ostateczne rozwiązanie tajemnic może nastąpić dopiero w akcie samostworzenia, gdyż to źródło i klucz misterjów, zaś akt ten dokona się sensu stricto, dopiero w momencie śmierci.

7) Tajemnice nie są celem same dla siebie, lecz rezultatem grzechu pierworodnego i zaciemnienia rozumu. Toteż cały problem sprowadza się do pytania: *Czy Wroński osiągnął istotnie essencję wnętrzną Arcyabsolutu (Boga)?* Jeżeli tak, to oczywiście mógł wytłómaczyć tajemnice religji („Bezpośrednia intuicja istoty Bożej... dla tych, co ją posiadają, jest... ostatecznem wszelkich tajemnic rozwiązaniem i wszelkiej prawdy jasnem objawieniem“, — „O poznaniu Boga“, str. 142). Jeżeli nie, to i co do tajemnic Wroński się mylił. Dopóki tedy nie poddamy egzegezie krytycznej szczytów doktryny Wrońskiego i nie stwierdzimy, czy odkrycie absolutu miało lub nie miało miejsca, *nie można mówić o nieprawowierności* jego tezy o zastąpieniu Credo przez Cognosco.

W mojem przeświadczeniu stopniowa przemiana wierzenia w pewność absolutną nie tylko nie pozostaje w sprzeczności z nauką i duchem Kościoła katolickiego, lecz przeciwnie harmonizuje z wielką dążnością jego ku celowi ostatecznemu, jaki ukazał ludzkości Jezus Chrystus, wytyczając ku niemu promienistą i nieomylną drogę zbawienia. W miarę, jak dojrzewają umysły i sumienia, działanie Ducha Świętego przejawiać się musi coraz pełniej w społeczności chrześcijańskiej, przysposabiając ziemie do spełnienia się owej obietnicy Boskiej: „A w one dni ostateczne wyleję z ducha mego na wszystek rodzaj ludzki“.

„CUM AUTEM VENERIT ILLE SPIRITUS VERITATIS, DOCEBIT VOS OMNEM VERITATEM...“.

*Jerzy Braun.*

[15]) „Czas“, z dn. 28.III. b. r.

[16]) „Wszystkie tajemnice porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego zajaśnieją przed wzrokiem duszy w świetle pełnej oczywistości“... („O poznaniu Boga“. str. 125). Patrz również Benedykt XII, Konst. *Benedictus Deus*, 29.VI.1936. — Ciekawe, że pewien wysoko wykształcony duchowny-teolog przekonywał mnie, że tajemnice nie znikną i dla zbawionych, co dowodzi, jak ostrożnym być trzeba z opinjami osób duchownych o rzeczach wiary, jeżeli nie są to orzeczenia ex cathedra, czy przez sobory.

[17]) Sob. wat., Konst. Filius Dei, rozdz. 4.

Redakcja: Warszawa, ul. Wierzbowa 8, IV p., — Administracja: Chmielna 68 m. 37, tel. 6-61-64. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
Redaktor przyjmuje we wtorki i piątki od g. 18 — 19. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakł. Graf. „DRUKPRASA”, Warszawa, N. Świat 54, tel. 615-56 i 242-40.